Geschichte

der

Griechischen Philosophie.

Mit

Angabe der Literatur nach den Quellen

bearbeitet

von

Dr. ***G. O. Marbach.***

LEIPZIG, 1838.

Verlag von Otto Wigand.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorwort.

Indem ich mir vorbehalte nach Beendigung des ganzen Werkes an die Stelle dieses Vorworts eine Vorrede zu setzen, will ich mich jetzt darauf beschränken diese erste Abtheilung, welche für sich ein selbständiges Werk bildet, durch einige das Aeusserliche betreffende Bemerkungen einzuführen.

Wir besitzen ausser Tennemanns Grundriss der Geschichte der Philosophie, herausgegeben von Am. Wendt, kein Werk über Geschichte der Philosophie, welches dadurch, dass es bei einem möglichst geringen Umfange die Literatur und die Hinweisung auf die Quellen enthält, geeignet wäre zugleich zur Grundlage bei Vorlesungen und zum anleitenden und anregenden Handgebrauche zu dienen. Das genannte einst verdienstvolle Werk ist wie die ihm zugrundeliegende Anschauungsweise veraltet und das vorliegende wird daher dem Publikum der Ge-

genwart mit dem Wunsche übergeben, es möge ihm dasselbe werden, was Tennemanns Grundriss seiner Zeit war. Zugleich möge dasselbe dazu dienen, die einzig würdige Auffassung der Philosophie und ihrer Geschichte zu verbreiten und zu befestigen. Nebenbei endlich möge es das Vorurtheil widerlegen, als ob die neuere Philosophie, namentlich in der Geschichte, die gelehrte Forschung verachte. Sie verachtet nur die eitle Willkühr in der Benutzung der Gelehrsamkeit.

Ich habe mich wohl gehütet in der Darstellung der Geschichte anders als empirisch zu verfahren, aber zugleich mich bemüht den Gedanken, welcher im empirisch sich Darbietenden enthalten ist, ins Bewusstsein zu bringen. Der philosophische Geschichtschreiber (und nur ein solcher sollte Geschichte der Philosophie schreiben) muss das Zeitliche zu begreifen suchen. Das Unbegriffene in der Philosophie lässt sich nicht darstellen.

Diese Geschichte der Philosophie ist ganz auf eigenes Quellenstudium gegründet und somit ein selbständiges Werk. Ich habe nicht, wie bisher fast allgemein Sitte war, nur meine Auffassung der Lehre der alten Philosophen gegeben, sondern ihre eigenen Worte in möglichst treuer Uebersetzung. Ich habe ferner die Darstellung, wo es möglich war,

nicht auf einzelne Sätze der Philosophen gegründet, sondern auf die Darlegung ihrer vollständigen Werke. Man wird daher z. B. bei Platon und Aristoteles die wichtigsten Schriften im Auszuge dargestellt finden. Die bedeutendsten Stellen sind vollständig übersetzt und erhalten durch ihre Stellung im Ganzen ihre wahre Bedeutung. Durch dieses Verfahren werde ich der Kritik manche Blösse dargeboten haben, welche ich vermieden hätte, wenn ich statt der Uebersetzung die griechischen Worte aufgenommen hätte. Die Uebersetzung erschien mir aber als die kürzeste und schärfste Interpretation. Fremder Uebersetzungen habe ich mich mit wenig Ausnahmen (einigemal der Schleiermacherschen Uebersetzung des Platon) nirgends bedient, und wo es geschehen, habe ich dieselben mit dem Urtexte sorgfältig verglichen. Durch das angegebene Verfahren bin ich vielfach zu Resultaten gekommen, welche von demjenigen, was man bisher allgemein angenommen, sehr bedeutend abweichen. Beurtheilern werde ich dankbar sein, wenn sie mich auf Irrthümer aufmerksam machen; aber ich bitte sie zu bedenken, welche eigenthümliche Schwierigkeiten die Uebersetzung philosophischer Schriften hat. Unbehülflichkeiten in der Sprache, wie sie bei den Aelteren vorkommen, durften nicht ausgeglichen, sondern mussten wiedergegeben werden, denn sie sind charakteristisch; die Kunstausdrücke der Späteren mussten

nachgebildet werden. Bei solchen Uebersetzungen fühlt man an der Sprache selbst, wie gewaltig sich der Geist in zwei Jahrtausenden entwickelt hat.

Die eigenthümliche Weise der Darstellung in Bezug auf Eintheilung u. dergl. ist nicht gesucht und nicht gemacht, sondern hat sich aus der Sache selbst ergeben und wird sich durch sich selbst rechtfertigen. Man kann die Geschichte der Philosophie nicht nach Perioden schreiben, weil alles Periodenwesen unphilosophisch ist, indem es willkührliche Einschnitte mit sich bringt, welche die Entwicklung des Geistes nicht kennt. Persönlichkeiten, für sich und als Congregationen, sind die Abtheilungen in welche sich alles Historische von selbst gliedert. Will man eine Autorität für meine Behandlungsweise, so wird man bei näherer Betrachtung finden, dass ich ganz eben so verfahren bin, wie dieses von Aristoteles (namentlich im ersten Buche der Metaphysik) geschehen ist.

Ich rechne die alexandrinischen Neuplatoniker eben so zur Vorgeschichte der christlichen Philosophie, wie ich den Orpheus als vorgeschichtlich für die griech. Philosophie betrachtet habe, und werde diese Auffassung zu rechtfertigen suchen.

Man wird Manches in diesem Werke mit einer Ausführlichkeit und Anderes mit einer Kürze behan-

delt finden, wie man in ähnlichen Werken zu finden nicht gewohnt ist. Ich bin nämlich von der Ueberzeugung ausgegangen, dass vor Allem dasjenige hervorzuheben sei, worin sich der ewig gegenwärtige Gedankeninhalt der Lehren eines Philosophen ausspricht; dass dagegen der unvollkommenen, längst abgethanen Vorstellungen, welche sich besonders auf Physik beziehen, nur beiläufig, um eben ihre Unvollkommenheit fühlbar zu machen, Erwähnung zu thun sei. Jenes ist allein das Echtphilosophische, während man sich mit diesem gern und vielfach beschäftigt hat, bloss darum weil es leicht zu verstehen ist, oder vielmehr weil man sich mit ihm die Mühe des Verstehens gar nicht zu geben braucht. Eine Zeit lang schrieb man Geschichte der Philosophie, um die alten Philosophen zu kritisiren, d. h. um an ihnen nachzuweisen, wie sie noch gar weit von unserer jetzigen Bildung entfernt gewesen, wie tief sich ihr Verstand verirrt habe; ich dagegen habe zu zeigen mich bemüht, wie der denkende Mensch in allen Zeiten dieselbe Eine echte Wahrheit besessen habe, und wie bei der ältesten Philosophie dieselbe Wahrheit in einem nur noch unentwickelten embryonischen Dasein erscheint, welche in der späteren ein immer mehr vor dem Lichte des Bewusstseins sich entfaltendes Dasein sich errungen hat. Um den ersten Zweck erreichen zu können, musste man sich an die

unvollkommenen Vorstellungen halten, während ich meinen Zweck nur dadurch zu erreichen vermochte, dass ich dem Gedankeninhalte in den Lehren der alten Philosophen nachging.

Durch das vorliegende Buch hat die Geschichte der griechischen Philosophie eine Umbildung erfahren. Ob dieselbe zur Förderung der Wissenschaft dienlich sei, mögen kenntnissreiche und philosophisch gebildete Beurtheiler entscheiden.

Inhalts-Verzeichniss.

Einleitung.

		Seite
§. 1.	Geschichte	1
§. 2.	Entwicklung	2
§. 3.	Construction der Geschichte	4
§. 4.	Geschichtschreibung	5
§. 5.	Individuum	5
§. 6.	Das Volk	7
§. 7.	Das Menschengeschlecht	8
§. 8.	Das Historische	8
§. 9.	Definition der Philosophie	9
§. 10.	Geschichte der Philosophie	11
§. 11.	Aufgabe der Geschichte der Philosophie	12
§. 12.	Fortsetzung	13
§. 13.	Fortsetzung	14
§. 14.	Unterschied der Philosophie von anderen Gebieten des Geistes	17
§. 15.	Verhältniss der Geschichte der Philosophie zur Weltgeschichte	19
§. 16.	Anfang der Geschichte der Philosophie	21
§. 17.	Empirische Eintheilung der Geschichte der Philosophie	22
§. 18.	Quellen und Literatur der Geschichte der Philosophie	23

Erste Abtheilung.

Geschichte der griechischen Philosophie.

(Die Ausgaben der vorzüglichsten griechischen Quellenschriftsteller nach denen citirt worden).

I. Einleitung.

§. 19.	Anfang der Geschichte	37
§. 20.	Anfang der Gesetzgebung	39
§. 21.	Anfang der Freiheit	40
§. 22.	Fortsetzung	40
§. 23.	Fortsetzung	41
§. 24.	Anfang der Philosophie	43
§. 25.	Begriff der Philosophie bei den Griechen	44
§. 26.	Quellen der Geschichte der griechischen Philosophie	45

Seite

II. Vorgeschichtliches.

§. 27. 47
§. 28. Orpheus 47
§. 29. Die sieben Weisen 49

III. Geschichtliches.

§. 30. Anfang der Philosophie bei den Griechen 51

A. Die Ionier oder Physiker.

§. 31. Das ionische Volk 51
§. 32. Ionische Philosophie 52
§. 33. Thales 53
§. 34. Fortsetzung 54
§. 35. Fortsetzung 56
§. 36. Anaximandros 56
§. 37. Fortsetzung 57
§. 38. Fortsetzung 59
§. 39. Anaximenes 59
§. 40. Fortsetzung 59
§. 41. Fortsetzung 60
§. 42. Diogenes von Apollonia 60
§. 43. Fortsetzung 61
§. 44. Fortsetzung 63
§. 45. Herakleitos 63
§. 46. Fortsetzung 65
§. 47. Fortsetzung 67
§. 48. Fortsetzung 69
§. 49. Empedokles 70
§. 50. Fortsetzung 72
§. 51. Fortsetzung 75
§. 52. Anaxagoras 76
§. 53. Fortsetzung 78
§. 54. Fortsetzung 80
§. 55. Fortsetzung 84
§. 56. Archelaos 85
§. 57. Leukippos und Demokritos 86
§. 58. Fortsetzung 88
§. 59. Fortsetzung 94

B. Die Pythagoreer oder italischen Philosophen.

§. 60. Grossgriechenland 96
§. 61. Pythagoras 98

		Seite
§. 62.	Lehre der Pythagoreer	106
§. 63.	Fortsetzung	112
§. 64.	Fortsetzung	115
§. 65.	Fortsetzung	121
§. 66.	Fortsetzung	124

C. Die Eleaten.

§. 67.	Eleatische Philosophie	125
§. 68.	Xenophanes	127
§. 69.	Fortsetzung	128
§. 70.	Parmenides	129
§. 71.	Fortsetzung	130
§. 72.	Fortsetzung	133
§. 73.	Melissos	135
§. 74.	Fortsetzung	136
§. 75.	Zenon	138
§. 76.	Fortsetzung	140
§. 77.	Fortsetzung	141
§. 78.	Fortsetzung	143
§. 79.	Fortsetzung	147

D. Die Sophisten.

§. 80.	Athen	147
§. 81.	Sophisten	151
§. 82.	Protagoras	157
§. 83.	Fortsetzung	158
§. 84.	Gorgias	161
§. 85.	Fortsetzung	163
§. 86.	Die übrigen Sophisten	168
§. 87.	Fortsetzung	169

E. Sokrates und die Sokratiker.

§. 88.	Sokrates	170
§. 89.	Fortsetzung	181
§. 90.	Die Sokratiker	186
§. 91.	Die Megariker	187
§. 92.	Die Kyrenaiker	189
§. 93.	Die Kyniker	192

F. Platon und die Akademiker.

§. 94.	Platon	194
§. 95.	Fortsetzung	199

Seite

§. 96. Dialektik 202
§. 97. Angewandte Philosophie 215
§. 98. Resultat 230
§. 99. Aeltere Akademie 233

G. Aristoteles und die Peripatetiker.

§. 100. Aristoteles 234
§. 101. Logik 239
§. 102. Metaphysik 247
§. 103. Physik 264
§. 104. Fortsetzung 270
§. 105. Ethik und Politik 276
§. 106. Resultat 282
§. 107. Peripatetiker 284

H. Dogmatismus und Skepticismus.

§. 108. Die griechische Philosophie im Rőmerthume 286
§. 109. Zenon und die Stoiker 288
§. 110. Bewusstsein von der Philosophie 291
§. 111. Logik 291
§. 112. Physik 294
§. 113. Ethik 296
§. 114. Spätere Stoiker 298
§. 115. Epikuros und die Epikureer 301
§. 116. Bewusstsein von der Philosophie 303
§. 117. Kanonik 303
§. 118. Physik 304
§. 119. Ethik 306
§. 120. Spätere Epikureer 308
§. 121. Resultat 308
§. 122. Die Neuakademiker. Arkesilaos 308
§. 123. Karneades 311
§. 124. Spätere Akademiker 314
§. 125. Pyrrhon und die Skeptiker 316
§. 126. Der Skepticismus 317
§. 127. Resultat 319

BAYERISCHE STAATS BIBLIOTHEK MÜNCHEN

Einleitung.

§. 1. *Geschichte.*

Geschichte hat nur dasjenige was sich verändert und in der Veränderung doch dasselbe bleibt. Das was sich verändert, bleibt dasselbe, wenn die Veränderung äusserlich ist, nicht innerlich; denn innerliche Veränderung ist Uebergehen in ein Anderes, so dass das sich Verändernde nicht dasselbe bleibt. Das Unveränderliche am Gegenstande ist das Wahre und Wirkliche und solches ist daher das Innerliche. Das sich äusserlich Verändernde scheint ein Anderes zu werden, während es doch dasselbe bleibt. Das Innerliche erscheint nicht für sich, sondern im Aeusserlichen; also ist das Aeusserliche die Erscheinung des Innerlichen. Das Aeusserliche und das Innerliche sind daher beide dasselbe, nämlich der Gegenstand, aber das Aeusserliche der Gegenstand als die Erscheinung, das Innerliche der Gegenstand als das Wahre und Wirkliche. Die Erscheinung als die sich verändernde begriffen ist zeitlich. Geschichte ist mithin die Darstellung der zeitlichen Erscheinung eines wahren und wirklichen Gegenstandes [1]).

1) Geschichte ist Gesammtheit dessen was Geschehen, d. h. was zeitliche Erscheinung gewonnen. Platon Kratyl. Pg. 437. ἔπειτα ἡ ἱστορία αὐτέ που σημαίνει, ὅτι ἵστησι τὸν ῥοῦν, übersetzt Schleiermacher: *denn auch die Geschichte deutet doch wohl an, dass sie dem Gehen Schicht macht.* — Hiernach könnte man auch sagen, Geschichte sei Gesammtheit dessen was zur Schicht d. h. Ruhe gekommen. Der Inhalt kommt aber nicht zur Schicht so lange er Geschichte hat, nur seine Formen erscheinen als abgethan, ruhend. Kommt ἱστορία von στέρω (στερός, sterilis), so geht sie auch auf das Festwerden, oder auf das sich Strecken; die Formen erstarren in der Geschichte, der Inhalt er-

streckt sich durch sie hindurch. — „*Die Geschichte ist eine göttliche Epopee, und der Geschichtschreiber selbst ein rückwärtsgekehrter Poet oder Prophet*“ Schlegel Athenäum I, 2. S. 91. — *Die Geschichte ist eine Darstellung des Lebens des Universums, wie es sich theils in der körperlichen Natur, theils in den freien Begebenheiten der Menschheit in zeitlichem Fortgange entwickelt und darstellt* Ast Grundriss der Phil. S. 31. — *Die Geschichte ist der Ausdruck der zeitlichen immer sich selbst erneuernden Offenbarung des Einen und Ewigen unter den scheinbar einander entgegengesetzten Formen der Nothwendigkeit und der Freiheit.* Molitor Grundlinien der Dynamik der Gesch. — *Die Geschichte ist ein Epos im Geiste Gottes gedichtet. Gesch. ist die absolute Harmonie der Nothwendigkeit in der sinnlichen und der Freiheit in der geistigen Welt.* Schelling Philos. und Relig. — Rixner (Gesch. der Phil.), indem er den Stoff der Gesch. die *scheinbar zufälligen Erscheinungen etc.*, die Form der Gesch. die *Auffindung des in diesen scheinbaren Zufälligkeiten sich aussprechenden Gesetzes* nennt, braucht Stoff für: sich zunächst darbietender Gegenstand, Form für: Zweck, Geschichte für: Geschichtsforschung.

§. 2. *Entwicklung.*

Die Veränderung der äusserlichen Erscheinung des Gegenstandes wird entweder von aussen oder von innen bewirkt. Die einzelnen Gegenstände sind ausser einander und zufällig gegen einander. Jede von aussen kommende Veränderung wird durch das Zusammentreffen zweier einzelnen Gegenstände bewirkt, ist daher äusserlich und zufällig. Das Innere des Gegenstandes hat aber in dem Aeussern desselben seine Erscheinung und diese kann daher auch durch das Innere selbst sich verändern, wenn dieses in sich bewegt (lebendig) ist. Von demjenigen welches durch das ihm inwohnende Leben sich äusserlich verändert, sagen wir, dass es sich entwickle [1]). Solche Veränderung ist nicht zufällig, weil das Innere des Gegenstandes gegen das Aeussere desselben nicht zufällig ist, sondern das Aeussere als die Erscheinung des Innern durch dieses nothwendig bedingt ist. Die Entwicklung ist mithin die Selbstbestimmung d. h. die Freiheit des Inhaltes, an welcher das Aeussere seine Nothwendigkeit hat. Die Freiheit des Innern ist in der Entwicklung die Nothwendigkeit des Aeusseren. Betrachten wir den Gang der Veränderung eines Einzelnen, z. B. eines bestimmten Baumes, so sehen wir, dass auf dasselbe noch anderes als es selbst verändernd einwirkt, nämlich demselben Aeusserliches gegen dasselbe Zufälliges.

Das Einzelne hat also zugleich zufällige und nothwendige Veränderung. Fassen wir aber alles Erscheinende und in der Erscheinung Daseiende in Eins zusammen, so gibt es offenbar ausser demselben nichts, welches als ein ihm Aeusserliches Einfluss auf dasselbe üben könnte [2]). Die Veränderung alles Daseienden in ungetrennter Einheit betrachtet ist folglich nur Entwicklung. Durch die Entwicklung kommt ein nur erst innerlich Daseiendes zum äusserlichen Dasein, oder, w. d., Entwicklung ist das in die Erscheinung treten des Inhaltes. Offenbar geht nun die Erkenntniss eines Gegenstandes auf nichts anderes aus als auf die Erforschung seines Inhaltes. Wer einen Gegenstand erkennt, der erkennt auch seinen Inhalt und damit alles dasjenige, was in der Entwicklung des Gegenstandes zur Erscheinung kommt. Der Gang der Entwicklung selbst ist ebenfalls durch den Inhalt des Gegenstandes bestimmt, indem er nicht von Aussen bestimmt wird, und so wird mit dem Inhalte auch der Gang der Entwicklung erkannt sein, oder vielmehr die Erkenntniss des Gegenstandes wird selbst den durch den Inhalt bestimmten Gang zu nehmen haben.

1) Es ist eine Frage nicht sowohl der Philosophie, als der Physik: ob sich alle Naturgegenstände entwickeln, oder nur einige, andere nicht. Die Philosophie entscheidet, dass alles Wirkliche, weil es geistig, mithin lebendig sei, sich entwickeln müsse. Die Physik unterschied sonst zwischen sich entwickelnden Gegenständen und solchen die nur äusserliche Veränderung erleiden. Jene bilden das organische Reich, diese das anorganische. Aber auch dieses verändert sich nicht nur zufällig, sondern auch nothwendig, nämlich chemisch. Die chemische Veränderung ist nicht zufällig, sonst gäbe es keine Wissenschaft derselben; auch nicht durch die äussere Form bedingt, sondern durch das Innere. Im Anorganischen ist die durch den Inhalt bedingte Erscheinung die Krystallform, diese wird bei der chemischen Mischung daher eine andere; auch hier ist aber die Nothwendigkeit der Veränderung des Aeussern die Freiheit (Selbstbestimmung) des Innern, wie in der Wahlverwandtschaft klar wird. Der Unterschied des Anorganischen vom Organischen ist nur der, dass bei jenem der Inhalt, welcher sein Aeusseres bestimmt, vor jeder neuen Bestimmung aufgehoben erscheint, während er bei diesem durch den ganzen Gang seiner Veränderung bei sich ist. — Der Inhalt jedes Gegenstandes ist Einer, daher ist er nicht (mechanisch) theilbar (bei der chemischen Scheidung wird der Inhalt auch nicht getheilt, sondern aufgehoben), in jedem Theil des Ganzen ist der völlige Inhalt, folglich auch die völlige durch den Inhalt bestimmte Form. Diess zeigt sich in der ins Unendliche gehenden Gliederung, in der ins Unendliche gehenden Krystallbildung.

2) In der religiösen Vorstellung steht Gott der Welt gegenüber, und diese hat also wie es scheint Gott als ein ihr Aeusserliches gegenüber,

gegen welchen sie selbst ein Zufälliges ist. Die Religion lehrt aber, dass die Welt ein Geschöpf Gottes sei, das durch den göttlichen Willen formirte Nichts; Gott ist Inhalt, Welt ist Aeusseres, welche nichts als Aeusserung dieses Inhaltes, die Freiheit Gottes also die Nothwendigkeit der Welt. Auch auf diesem Standpunkte gibt es mithin keine zufällige Veränderung in der Welt, alle Veränderung ist Selbstbestimmung Gottes. *Es fällt kein Sperling vom Dache ohne den Willen des himmlischen Vaters.* Wie vermögen wir, ist gefragt worden, die Freiheit Gottes mit unsrer Vernunftnothwendigkeit zu erfassen? — Weil die Nothwendigkeit der Vernunft erkannt nichts anderes ist als die Freiheit Gottes. — Weiter hat eine neueste Richtung eingewendet: dann könne Gott nicht frei sein, denn das Freie könne morgen anders sein als heut, das Vernunftnothwendige aber sei allezeit dasselbe. — Worauf zu erwidern: Gott ist nicht zeitlich, sondern, indem seine Freiheit (ewige Selbstbestimmung) zu unserer Vernunftnothwendigkeit wird, geschieht eben nichts weiter mit ihr, als dass sie den Schein der Zeitlichkeit anlegt.

§. 3. *Construction der Geschichte.*

Eine allgemeine Geschichte, welche zum Inhalte und Gegenstande alles in den veränderlichen Erscheinungen Daseiende hätte, würde nur Entwicklung darzustellen haben. Es scheint mithin, dass, wenn man alles Daseiende als Einheit erkannt hat, man aus dieser Erkenntniss die Geschichte desselben schöpfen, der Erfahrung also entbehren könne. In diesem Sinne ist von Construction der Geschichte die Rede gewesen. Hierbei ist aber übersehen worden: 1) dass in der Erkenntniss die Gesammtheit alles Daseienden sich als die Einheit entwickle, so dass es in ihr niemals als die Vielheit der unendlichen Einzelnen, d h. in dem Scheine der Zufälligkeit, auftritt; 2) dass in der Erkenntniss die einzelnen Entwicklungsstufen nothwendig flüssiger Natur sind, indem jede zugleich Resultat ist, und dabei sich selbst schon zur folgenden aufhebt, während in der Zeit die einzelnen Entwicklungsstufen als selbständige, sich festhaltende gegeneinander auftreten [1]). — Geschichtlich ist nur das Allgemeine, welches als Einzelnes, Zeitliches, d. h. mit dem Scheine der Zufälligkeit behaftetes auftritt; dieser Schein ist es aber gerade, welcher abgestreift werden muss, damit alle Veränderung als Entwicklung erscheine.

1) Die Gegensätze in der Geschichte erstarren zu Parteiungen und erhalten sich gegen einander oft noch lange, nachdem ihre Zeit abgethan (wie die Juden); in der speculativen Erkenntniss ist alles flüssig und die Gegensätze heben sich ohne Rest auf.

§. 4. *Geschichtschreibung.*

Die Geschichte ist überhaupt nur Wissenschaft, insofern sie das sich Entwickelnde darzustellen hat, denn der Begriff der Wissenschaft schliesst das Zufällige aus. Aber sie hat wesentlich zeitliche Entwicklung darzustellen d. h. das zur zeitlichen Erscheinung kommen eines und desselben Inhaltes in den verschiedenen Stufen seiner Herausbildung, und so an die Erscheinung geknüpft ist sie empirische Wissenschaft. Weil empirisch hat die Geschichte die einzelnen Stufen der Entwicklung nach ihrer zeitlichen Trennung gegen einander zu halten, weil Wissenschaft hat sie den Inhalt als den Einen in seinen mannigfachen Erscheinungen und die verschiedenen Erscheinungen selbst als einen nothwendigen Fluss des Werdens, des aus sich selbst sich Herausbildens des Inhaltes, zu begreifen. Eine historische Darstellung wird dann am meisten wissenschaftlich sein, wenn sie den Gang der Entwicklung so darstellt, wie er sich selbst vollführt hat, denn dieser ist zugleich der vernunftnothwendige. Dabei bleibt sie empirisch, wenn sie die einzelnen Erscheinungen als solche neben einander stellt, nur so, dass sie zum Ganzen sich zusammenschliessen in der jedesmaligen Gegenwart, aus der Vergangenheit zusammengehend, in die Zukunft auseinander fahrend [1]). Diess ist daher eine wissenschaftlich empirische Auffassung, welche den Gegenstand in seinem ihm eigenen zeitlichen Werden und Dasein anschaut, und bei dieser Anschauung von jedem (subjectiven) Einflusse des eigenen geistigen Auges frei bleibt.

1) Die jedesmalige Gegenwart ist das Resultat ihrer Vergangenheit, so dass sich alle Gegensätze dieser zur Einheit jener zusammenschliessen. Zugleich aber gebiert sie schon neue Gegensätze, deren Lösung, Einung, die Aufgabe der Zukunft ist, nämlich zur Gegenwart zu werden.

§. 5. *Individuum.*

Wissenschaftlich historisch ist nur das sich Entwickelnde, das nicht durch den Zufall bestimmte. Das Individuum Mensch ist ein geistig wie körperlich sich entwickelndes

und insofern historisch; zugleich aber wird es auch durch eine Menge Zufälligkeiten bestimmt, und insofern ist es daher nicht historisch. Die geistige Entwicklung des einzelnen Menschen ist ein Werk der Erziehung, nicht aber so, als ob durch die Erziehung von Aussen etwas in ihn hineinkäme (dann fände überhaupt nicht Entwicklung statt), sondern indem das in ihm liegende zur äusserlichen Herausbildung, zur Erscheinung gefördert wird. Das bildende, (ihn zu sich) erziehende ist die geistige Umgebung des Individuums und so ist durch diese Umgebung selbst das Ziel der Erziehung gesetzt. Die nächste geistige Umgebung des Individuums ist aber die Familie, und daher ist der Geist des Individuums zunächst eine Erscheinung des Geistes der Familie. Da sich aber die Familie von selbst zum Volke erweitert, so ist der Geist des Einzelnen Erscheinung des Volksgeistes. Als solche aber ist er das nicht durch Zufälligkeiten bestimmte Individuum, sondern wesentlich eine individuelle Erscheinung der Entwicklung des Volksgeistes, Herausstellung des innerlichen geistigen Wesens des Volkes in der äussern Erscheinung des Individuums, und so ist das letzte von historischer Bedeutung. Daher ist das geschichtliche Individuum zunächst zu begreifen als Erscheinung des Volksgeistes, wodurch aber eben dasjenige, was an ihm ein zufälliges schlecht individuelles ist, abgestreift wird. Auch die That des Individuums ist historisch nur als eine durch die zufällige Einzelheit des bestimmten Individuums vollbrachte Aeusserung des Volksgeistes Das Individuum hat seinen wahren vernünftigen Willen und seine Freiheit in dem dasselbe als eine Nothwendigkeit bestimmenden Volksgeiste. Diese Nothwendigkeit ist aber nur ein Schein, weil der Volksgeist nicht ein anderes dem historischen Individuum äusserliches Dasein hat; das historische Individuum ist sich selbst gegenständlich im Volk, wie das Volk sich im historischen Individuum anschaut. Nur die schlecht individuelle Willkür ist durch den Volksgeist bezwungen, indem sie als das Zufällige, das nichtige und darum nicht historische ist. Indem das Individuum im Volk sich gegenständlich gegenüber hat, kommt es zum Bewusst-

sein und zwar auf der höchsten Stufe seiner Ausbildung zum Selbstbewusstsein, insofern eben seine eigene geistige Wesenheit die Erscheinung des Volksgeistes ist. So nun vollführt sich die weitere historische geistige Entwicklung zunächst im historischen Individuum, und weil in diesem wiederum das Volk sich gegenständlich hat, damit auch im Volke. So ist 1) das historische Individuum als gewordenes vom Volksgeist bestimmt 2) aber auch der Volksgeist durch das Individuum in seiner Fortentwicklung. Die historischen Individuen sind daher eben so mannigfaltig verschieden, wie der durch sie sich allseitig entwickelnde Volksgeist in der Zeit zu immer vollendeterer Herausbildung kommt und eben durch diese Verschiedenheit sind sie in Wahrheit Individuen. — Nothwendig erscheinen die historischen Individuen als die ihre Folgezeit äusserlich bestimmenden [1]).

1) Die Vermischung des Zufälligen im Individuum mit dem an ihm Historischen führt zu unzähligen falschen Ansichten und Urtheilen. Hierzu gehört namentlich alles Absprechen über die moralische Tüchtigkeit der Individuen und die Verwunderung, (welche bis zur Verzweiflung an göttlicher Gerechtigkeit sich steigert), dass historisch grosse Individuen moralisch nichtswürdig erscheinen können. Die moralische Tüchtigkeit besteht in der Unterordnung alles dessen was zufällig am Einzelnen unter das an ihm dem Allgemeinen Angehörige; über dieses Verhältniss ist ein Urtheil aber schlechthin unmöglich, weil das Zufällige nicht gewusst wird. Nur Gott, vor dem es keinen Zufall mehr gibt, ist der Richter, nicht der Mensch über den Menschen, daher solches Urtheilen auch die Religion verbietet. Am wenigsten gehört solches sündliches Geklätsch in die Geschichte, und die Geschichte zu einer Lehrerin der Moral machen wollen ist eine gefährliche Thorheit. — Die natürliche Entwicklung ist Gegenst. der Naturwissenschaft.

§. 6. *Das Volk.*

Das Volk entwickelt sich und in dieser seiner Entwicklung stellt es die Geschichte dar. Als einzelnes Volk gegen andere Völker mit natürlichen Bedingungen erscheint es aber als ein auch zufällig d. h. äusserlich bestimmtes. Als nur Einzelnes gegen Einzelne betrachtet wäre also das Volk nicht Gegenstand wissenschaftlicher Geschichtschreibung. Wie das Individuum im Volke, so findet aber das Volk im Menschengeschlechte seine historische Bedeutung. Historische Völker sind diejenigen, durch welche das Men-

schengeschlecht den Gang seiner Entwicklung nimmt. Ein Volk, welches als ein vereinzeltes, bedeutungslos für das Menschengeschlecht, stehen bleibt, ist nicht historisch, so wenig wie das ausser dem Volksgeiste stehende Individuum. Wie das Individuum ferner im Volke seine geistige Erziehung findet und an ihm seine geistige Grundlage hat, so das historische Volk am Menschengeschlecht Der Menschengeist erscheint als Volksgeist und daher als Geist des Individuums, und der Gang der Entwicklung des Menschengeschlechts bedingt die individuelle Verschiedenheit der Völker gegen einander. In der historischen Bedeutung des Individuums für das Volk liegt daher zugleich die historische Bedeutung desselben für das Menschengeschlecht.

§. 7. *Das Menschengeschlecht.*

Das Menschengeschlecht ist rein historisch als schlechthin sich Entwickelndes ohne äussere zufällige Bestimmungen des Werdens, denn es ist überhaupt Geist, welcher in die Erscheinung tritt [1]). Seine Erscheinungen in der Geschichte sind 1) Volk und 2) Individuum. Das Individuum ist die Erscheinung, das in ihm erscheinende, die Wahrheit und Wirklichkeit desselben ist das Volk, aber auch dieses hat seine Wahrheit und Wirklichkeit nicht schlechthin an ihm selbst, sondern am Menschengeschlechte.

1) Empirisch hat das Menschengeschlecht nicht ein anderes neben sich, von welchem es sich durch Zufälligkeiten unterscheidet, mit ihm aber zu einem höhern sich (geistig) zusammenschliesst. Wir erfahren kein solches andere. Mit Individuum und Volk verglichen hat es alle Zufälligkeit abgestreift, nur die Zeitlichkeit ist an ihm geblieben, durch welche es sich als Geist von Gott unterscheidet.

§. 8. *Das Historische.*

Die geschichtliche That, das historische Factum ist daher nothwendig zugleich 1) Eigenthum des Einzelnen, 2) Eigenthum des Volkes und 3) Eigenthum des Menschengeschlechtes und Alles dasjenige, was nicht diese dreifache Bedeutung hat [1]) ist nicht Gegenstand der Geschichte. Aber nicht alles, was diese Bedeutung hat, ist auch historisch [2]), sondern dazu gehört noch, dass sich in ihm die Entwick-

lung des Menschengeschlechtes darstellen d. h. derselbe eine immer gegenwärtige Inhalt zu immer mehr seinem Wesen adäquater Erscheinung in ihm kommen muss.

1) Diese Bedeutung liegt nicht sinnlich wahrnehmbar vor, aber sie muss erkannt werden.

2) Nicht historisch (d. h. wahre Geschichte habend) und doch dieser dreifachen Bedeutung theilhaft, ist z. B. die Religion. Vergl. § 14. Anm.

§. 9. *Definition der Philosophie.*

Es fragt sich nun, ob die Philosophie [1]) Gegenstand wissenschaftlich historischer Betrachtung sein könne, d. h. ob sie etwas sich aus sich nach innerer Nothwendigkeit entwickelndes sei. Um dieses zu beantworten, kann nach der Definition der Philosophie gefragt werden. Die Definition ist der Begriff des Gegenstandes, dieser aber auch der Inhalt desselben. Ist der Gegenstand ein sich entwickelnder, so ist die Erkenntniss desselben die Darstellung seiner Entwicklung nach derselben dem Gegenstande innerlichen Nothwendigkeit, nach welcher derselbe auch zeitlich in die Erscheinung tritt. Hieraus folgt, dass, wenn die Philosophie eigene Entwicklung hat, also historisch ist:

1) Ihre Definition nicht ihrer Erkenntniss vorausgeschickt werden kann, sondern vielmehr Resultat derselben ist.
2) Die Erkenntniss der Philosophie nach derselben innern Nothwendigkeit den Gang der Entwicklung nehmen muss, nach welchem die zeitliche Erscheinung der Philosophie sich bestimmt.
3) Jede einzelne wahre Philosophie, als die letzte, alle früheren wirklichen Philosophien als Stufen der Erkenntniss in sich enthalten muss.
4) Es so viele verschiedene Definitionen der Philosophie geben muss, als einzelne Philosophien, (jede eine bestimmte Entwicklungsstufe bezeichnend).
5) Diese Definitionen sowie die einzelnen Philosophien unter einander in dem Verhältnisse stehen müssen, dass sie einander nicht ausschliessen und aufheben, sondern jede spätere die Erfüllung, das ausgebreitetere, herausgebildetere Dasein aller früheren ist.

6) Alle verschiedenen Philosophien denselben Einen Inhalt haben, welcher im Laufe der Zeit zu immer vollendeterer Gestaltung, Erscheinung kommt.

Es kann nun aber gefragt werden, welches dieser Eine Inhalt sei, der allen Philosophien gemein ist. Wird er durch ein Wort bezeichnet, so muss dieses offenbar selbst der Art sein, dass es nicht ein schlechthin fertiges, sondern ein aus sich selbst erwachsendes bezeichnet. Als der allen Philosophien inwohnende Eine Inhalt, muss er das allen gemeinschaftliche sein. Als solcher zeigt sich aber die Wahrheit des Wirklichen, denn es hat noch kein Philosoph etwas gelehrt denn als die Wahrheit des Wirklichen. Die Philosophie kann daher bezeichnet werden als die Lehre von dem, was wahr und wirklich ist; damit hat man aber so lange keine Definition gegeben als das, was wahr ist, nicht bestimmt ist[2]). Die Wahrheit ist das Resultat der Philosophie und so ist die gegebene Bestimmung: die Philosophie ist die Lehre von dem, was wahr ist, nur der Ausdruck des vorhin gesagten, dass eine Definition der Philosophie nicht vor der Erkenntniss derselben gegeben werden könne.

1) Die Nachrichten der Alten stimmen darin überein, dass Pythagoras zuerst des Wortes Philosophie sich bedient, und sich einen Philosophen genannt habe. Diog. Laert. Prooemium §. 12., lib. VIII. §. 8. Quintilianus lib. XII. cp. 1. (§. 19. T. IV. p. 494. ed. Spalding) Clement. Stromat. I. Eusebius de Praep. Evang. *K'*. 4. Lactant. III., 14. Cicero Tusc. V., c. 3. med. — Diogenes Laertios und Quintilianus, führen an, Pythagoras *habe zuerst gesagt er sei kein Weiser*, (σοφός) *sondern ein Liebhaber der Weisheit* (φιλόσοφος, sapientiae studiosus) Diogenes beruft sich auf Herakleides Pontikos: *denn* (σοφός) *weise sei kein Mensch, sondern Gott.* Cicero erzählt ausführlicher, bei welcher Gelegenheit Pythagoras sich einen Philosophen genannt habe, erwähnt aber nicht, dass Pyth. ausdrücklich einen Unterschied in angeführter Weise (dass nur Gott σοφός) gemacht habe. *Leon bewunderte den Geist und die Beredsamkeit des Pythagoras und fragte ihn: auf welche Kunst er sich am meisten stütze* (confideret); *worauf jener erwiderte: eine Kunst wisse er nicht, sondern er sei ein Philosoph. Leon wunderte sich über die Neuheit des Namens und fragte, welche denn Philosophen wären, und wodurch sich diese von den übrigen unterschieden? Pythagoras antwortete: Er vergleiche das Leben der Menschen den Olympischen Spielen; einige kämen mit geübten Körpern Ruhm und Kranz zu erwerben, andere um Gewinn aus Kauf und Verkauf zu ziehen; es gebe aber eine Klasse solcher, und diese sei die edelste, welche weder Beifall noch Gewinn suchten, sondern um zu sehen kämen, und eifrig darauf achteten, was vollbracht würde und wie: so kämen auch wir (Men-*

sehen) gleichsam zu einem berühmten Markte aus einer Stadt, in dieses Leben aus einem anderen Leben und Wesen, die einen dem Ruhme zu dienen, die anderen dem Gelde: einige wenige wären, welche, alles übrige für nichts erachtend, das Wesen der Dinge (rerum naturam) *eifrig* (studiose) *betrachteten; diese nenne er Liebhaber der Weisheit* (studiosos sapientiae), *das ist Philosophen: und wie es das des freien Mannes würdigste* (liberalissimum) *sei, ohne Erwerb zu suchen, zuzuschauen, so sei im Leben weit vor allen Bestrebungen* (studiis) *die Betrachtung und Erkenntniss der Dinge vorzüglich.* — Aus Bescheidenheit hat sich Pythagoras gewiss nicht φιλόσοφος genannt, denn die Bescheidenheit in Bezug auf Erkenntniss war seine Sache nicht. Hegel bemerkt: (Werke Bd. XIII. S. 227.) φιλόσοφος *heisst: der ein Verhältniss zur Weisheit als Gegenstand hat; das Verhältniss ist Nachdenken, nicht nur Sein, — auch in Gedanken sich damit beschäftigen. Einer der den Wein liebt* (φίλοινος) *ist von einem der des Weines voll ist, einem Betrunkenen zu unterscheiden. Bezeichnet denn aber φίλοινος ein eitles Streben nach Wein?*

2) Diese Bestimmung kann zu weit erscheinen, insofern auch die andern Wissenschaften lehren was wahr und wirklich sei. Es muss bewiesen werden, dass sie nicht lehren was wahr ist, oder dass sie die Wahrheit des Nichtwirklichen lehren. Die Wissenschaften sind theils Erfahrungswissenschaften, theils Verstandeswissenschaften. Jene bleiben beim Aeusseren stehen (denn dieses allein wird erfahren, nicht das Innere, welches erkannt wird) und nehmen es als etwas selbständiges, welches es nicht ist, lehren also was nicht wahr ist. Jedes Erfahrungsurtheil ist unwahr, z. B. der Löwe ist gelb, zottig u. s. w., durch ist wird formelle Identität ausgedrückt, welche nicht stattfindet; Löwe und gelb sind gar nicht identisch; ja der Gegenstand ist stets noch etwas ganz anderes als alle seine sogenannten Eigenschaften. Die Verstandeswissenschaften haben sämmtlich Abstraction ohne Wirklichkeit zum Inhalt. Die schärfste Verstandeswissenschaft: die Mathematik spricht selbst die Unwirklichkeit aller ihrer Gegenstände aus (Linie, Ebene, Zahlen, $\sqrt{-1}$).

§. 10. *Geschichte der Philosophie.*

Das Menschengeschlecht hat nur dann Geschichte und keine zufällige Veränderung, wenn es aus sich nach innerer Nothwendigkeit sich entwickelt, nicht ein ihm Aeusserliches gegen dasselbe Zufälliges ihm gegenüber steht, und, wenn es Eines im Lauf aller Zeit bei sich bleibendes ist. Das Eine zugleich über die Zeit erhabene und doch in ihr seine Erscheinung habende nennen wir Geist[1]). Das Menschengeschlecht hat Geschichte also als der in die Erscheinung kommende Geist, welcher der Eine ist. Als der Eine, nicht anderes neben sich und ausser sich habende ist der Geist der Inbegriff aller Wahrheit. Wer also weiss, was wahr ist, hat die Erkenntniss des Geistes. Der Geist erscheint, weil er der Eine, nicht vor einem anderen und

für einen anderen als vor und für sich selbst: er erfährt sich selbst. In Beziehung auf den Geist, welcher in die Erscheinung kommt, ist folglich die Wahrheit selbst ein werdendes und hat mithin die doppelte Seite: 1) ihrem Inhalte nach nur Eine 2) der Erscheinung nach verschieden, aber als sich entwickelndes verschieden zu sein. So ist denn gewiss, dass die Philosophie, wenn sie die Wissenschaft der Wahrheit ist, Entwicklung nach innerer Nothwendigkeit hat; dass sie mithin Gegenstand wissenschaftlich historischer Betrachtung ist, wenn überhaupt das Menschengeschlecht Geschichte hat, welches vorausgesetzt ist.

1) Alles was uns umgibt (und wir selbst) ist a) zeitlich, zeigt sich aber b) als nicht zeitlich, ewig, indem es erkannt wird Erkennen ist: entzeitlichen, und erkennbar ist Alles, was wahr ist. Die Wahrheit liegt in allem, auch im Scheine, denn der Schein ist auch, nur nicht er selbst, sondern ein anderes, und dieses andere ist die Wahrheit.

§. 11. *Aufgabe der Geschichte der Philosophie.*

A. Als historisch muss jede einzelne Philosophie die dreifache Bedeutung haben 1) Eigenthum des Einzelnen, des Philosophen, 2) Eigenthum des Volkes und 3) Eigenthum des Menschengeschlechts zu sein [1]). Es ist die Aufgabe der wissenschaftlichen Geschichte die Philosophie, welche zunächst zeitlich nur als Eigenthum des Einzelnen erscheint, in ihrer allgemeineren Bedeutung aufzuzeigen. Dieses scheint bei der Philosophie leichter als bei irgend etwas anderem, welches Gegenstand der Geschichte ist, weil die Philosophie stets mit dem Bewusstsein und in der Form auftritt, Resultat des Denkens d. h. nicht nur eine Meinung des Einzelnen, noch bloss etwas Volksthümliches, sondern Eigenthum des Geistes überhaupt als des vernünftigen zu sein. Allein es tritt hier der Fall ein, dass wirklich philosophisches mit individuell besonderem und Volksthümlichem, welches sich noch nicht zum allgemein geistigen verklärt hat, gemengt auftritt. Der Gedanke ist das allgemein geistige, welches in unverklärter Gestalt als Meinung und Vorstellung existirt. Die Meinungen und Vorstellungen von

den Gedanken abzuscheiden ist Aufgabe des Geschichtschreibers der Philosophie [2]).

1) Die Geschichte des Einzelnen und die des Volkes dem er angehört, sind für die Geschichte der Philosophie insofern von Interesse als sich zeigt, wie diess Volk, diess Individuum in der That historisch ist, d. h. eine Erscheinung des Geistes des Menschengeschlechts; oder wie über die individuelle und Volksbeschränkung hinausgegangen wird zur Bedeutung fürs Menschengeschlecht; endlich auch um das nur dem Subject, nur dem Volke angehörige (die Negation, den Irrthum) abscheiden zu können von dem wahrhaft Philosophischen und wahrhaft Historischen. S. d. folg.

2) Der Geschichtschreiber der Weltgeschichte steht gegen den, welcher Geschichte der Philosophie schreibt im umgekehrten Verhältniss. In der Weltgeschichte nämlich verbirgt sich das Bedeutungsvolle hinter dem Unbedeutenden und der Geschichtschreiber muss zuvor Geschichtsforscher sein um jenes zu finden, er muss einen feinen Takt haben das Bedeutende aufzuspüren. Im Gebiete der Philosophie hat sich von jeher das Unbedeutende einzudringen gesucht und sich zum Tiefbedeutungsvollen aufgebläht, die Unphilosophie immer neben. sogar in der Philos. ihr Wesen getrieben. Der Geschichtschreiber der Philos. müsste, wenn er kein Kriterium hat, an welchem er das echt philosophische erkennt, sich auch auf Takt verlassen. Ein Kriterium bietet sich bald dar, aber nur für den, welcher selbst Philosoph ist, während in der Philosophie sich auf Takt verlassen unmöglich, denn was in der Philosophie nicht erkannt ist (und der feine Takt soll ja des Erkennens überheben) ist überhaupt nicht vorhanden. Das Kriterium ist, dass Alles was philosophisches jemals aufgetreten, in keiner folgenden Philosophie verloren gegangen, sondern bewahrt und erhalten ist: die Ewigkeit des Inhaltes. Diese muss der Geschichtschreiber der Philosophie zu beurtheilen wissen, d. h. selbst Philosoph sein.

§. 12. *Fortsetzung.*

B. Wenn die Philosophie Entwicklung hat, so ist jede einzelne Philosophie nur eine Erscheinung desselben Einen Inhaltes und die Geschichte der Philosophie ist die Darstellung des zeitlich zum erscheinenden Dasein kommenden Einen Inhaltes, welcher die Wahrheit ist. Die Aufgabe des einzelnen Philosophen ist, den Einen Inhalt zu einer vollendeteren Erscheinung zu bringen; also die Form zur Vollkommenheit zu fördern. Die Form aber ist nicht beliebig oder zufällig, sondern durch die innere Nothwendigkeit des Inhaltes, wie bei allem sich Entwickelnden, so auch bei der Philosophie bestimmt. Das Formgeben des Inhaltes ist die Methode. Zweck der Philosophie in ihrem historischen d. h. zeitlichen Dasein ist folglich die Herstellung der Methode, welche nicht dem Inhalte äusserlich,

sondern ihm adäquat, in der Vollendung mit ihm identisch ist; indem die Form nichts anderes ist als der Inhalt selbst, insofern er zum erscheinenden Dasein gekommen. Die Geschichte der Philosophie stellt das Werden der Methode dar [1]).

1) Die Unphilosophie, welche sich neben der Philosophie von jeher breit gemacht und sich an ihre Stelle zusetzen gesucht, hat auch von jeher der Methode zu entbehren gemeint, und ist an dem Unmethodischen in ihr zu erkennen. Ansichten, Gefühle, Meinungen, Ahnungen u. dergl. sind als etwas viel besseres, weiter führendes als die wissenschaftliche Strenge des Gedankens ausgegeben worden. Leichter sind sie allerdings und überschwenglicher, denn weil es in ihnen nie zum Begreifen kommt, ist immer Ueberfülle vorhanden. In der wahren Philosophie macht sich die Freiheit des Inhaltes zunächst als Nothwendigkeit fühlbar, und wird dadurch unbequem, schwer: es kommt darauf an, sich ganz und ungetheilt der Sache hinzugeben, dem eigenen Belieben zu entsagen. — Man hat diess auch so ausgesprochen: Jede wahre Philosophie müsse systematisch sein; denn im System tritt der Gedanke in seiner Consequenz auf. Unter System versteht man gewöhnlich aber das rein Aeusserliche am Inhalte und zwar so, als habe der Systematisirende nach seiner Willkühr, über und ausser der Sache stehend, diese formirt. In diesem Sinne ist das System vielmehr selbst unphilosophisch und es ist Aufgabe der Philosophie über das System hinauszukommen. — Man kann die Geschichte der Philosophie ausdrücklich aus diesem Gesichtspunkte betrachten: als Entwicklung und Gestaltung der Methode. Vergl. Hinrichs Genesis des Wissens. Einleitung. Heidelb. 1835.

§. 13. *Fortsetzung.*

C. Das sich Entwickelnde ist Gegenstand der Erkenntniss. Entweder aber fällt die Erkenntniss ausserhalb des sich Entwickelnden, oder in dieses selbst, d. h. das Bewusstsein von der Entwicklung hat entweder ein anderes oder das sich Entwickelnde selbst von ihm. Im erstern Falle bringt die Erkenntniss auch das Bewusstsein von einem Andern, im zweiten Falle das Bewusstsein von sich selbst. Ist der Geist der Inbegriff aller Wahrheit und Wirklichkeit, so ist er 1) das in der Philosophie sich Entwickelnde und 2) ist er auch dasjenige, welches zum Bewusstsein kommt. Philosophie ist also Kommen des Geistes zu sich selbst, Werden des Bewusstseins des Geistes von ihm selbst. Hierdurch, indem der Geist a) Bewusstsein b) Gegenstand ist, sind drei Stufen des Bewusstseins gesetzt:

1) Bewusstsein und Gegenstand sind unmittelbar eins, der Geist wird folglich gewusst, aber ohne dass der

angegebene Unterschied ins Bewusstsein tritt: — objectiver Standpunkt.

2) Bewusstsein und Gegenstand sind unterschieden; also das Bewusstsein ist der Geist, der Gegenstand nicht, oder der Gegenstand ist Geist, das Bewusstsein nicht: — subjectiver Standpunkt.

3) Bewusstsein und Gegenstand sind unterschieden und demnach Eins, so also dass der Geist selbst sich unterscheidet und dadurch zum Wissen von sich selbst kommt: — absoluter Standpunkt.

Diese sind die drei Entwicklungsmomente der Philosophie in der Erkenntniss und sie müssen daher in der Geschichte sich als unterschiedene gegen einander herausstellen.

Nach allem bisher Mitgetheilten kann die Geschichte der Philosophie bestimmt werden:

1) als die Darlegung der zeitlichen Gestaltung des Begriffs der Philosophie;

2) als die Darstellung der Gestaltung der Methode;

3) als die Darstellung des werdenden Selbstbewusstseins des Geistes.

Diesen Bestimmungen lassen sich noch andere gleichbedeutende zufügen [1]), welche zugleich auch mit der empirischen übereinstimmen: Darstellung der sich entwickelnden Wissenschaft von der Wahrheit [2]).

1) So ist der Gegenstand der Philosophie das Sein, dieser wird aber zum Inhalte: das formirte Sein, der Gedanke. Die Einheit von Sein und Gedanke ist daher Aufgabe der Philosophie, während die Geschichte der Philosophie das sich-Darthun dieser Einheit enthält. Diese Einheit ist aber die Idee, und Geschichte der Philosophie: das Kommen der Idee zur adäquaten Erscheinung.

2) Die ersten Bemühungen den Begriff der Gesch. der Philos. und zugleich den Begriff der Philos. abzuleiten gingen von den Anhängern Kants aus; aber beide wurden nur nach äusserlichem Zusammenhange erkannt. Nichts weiter geschah, als dass ein Kriterium gesucht wurde, Merkmale angegeben wurden, an denen zu erkennen, was philosophisch wäre im Ueberlieferten. Warum die Philos. eine Geschichte habe und haben müsse, blieb unerörtert, ja ungeahnt, dass die Philos. am meisten von allen Wissenschaften historisch sei, — denn man hatte in Geschichte den Begriff der Entwicklung nicht entdeckt oder nicht verstanden. K. L. Reinhold z. B. in der Abhdlg: „Ueber den Begriff der Gesch. der Philos." in Fülleborns Beiträgen zur Gesch. der Philos. 1. Stück. und (verbessert) in „Auswahl vermischter Schriften von K. L. Reinhold" (Jena 1796) bestimmt die Philosophie *als die Wissensch. des bestimmten von*

der Erfahrung unabhängigen Zusammenhangs der Dinge und die Geschichte der Philosophie als *den dargestellten Inbegriff der Veränderungen, welche die Wissensch. des nothwendigen Zusammenhangs der Dinge, oder der Schicksale, welche das Streben nach einer solchen Wissenschaft von seiner Entstehung bis auf unsere Zeiten erfahren hat.* — Der Begriff der Philos. ist hierin zu eng, denn nicht nur der Zusammenhang der Dinge soll erkannt werden, sondern diese selbst. Im Begriff der Gesch. der Philos. ist aber jede Bestimmung unrichtig. Veränderungen, welche vom Gegenstande der Geschichte nur erfahren werden, sind zufällige Veränderungen, nicht solche welche sich der Inhalt selbst gibt; hätte die Philosophie nur zufällige Veränderungen, so wäre eine wissenschaftliche Geschichte derselben gar nicht möglich. Dann ist auch *Veränderungen der Wissenschaft* und *Schicksale des Strebens nach solcher Wissenschaft* nicht gleichbedeutend, wie es hingestellt wird. Wäre die Gesch. der Philos. nur die Gesch. des Strebens nach Philosophie, so wäre nie eine Philosophie wirklich Philosophie gewesen, mithin die Geschichte der Philosophie definirt als der dargestellte Inbegriff dessen was nicht Philosophie! Aber schon *dargestellter Inbegriff* ist falsch, die Geschichte ist nie Inbegriff, sondern im Gegentheil dargestelltes Werden, Kommen zu sich selbst. — In Tennemanns Grundriss der Gesch. der Philosophie heisst es mit demselben eben angeführten Widerspruche. *Geschichte der Philosophie ist die Erzählung von den Bestrebungen die Philosophie als Wissenschaft zu Stande zu bringen*, und Philosophie (höchst einseitig) *die Wissenschaft der letzten Gründe und Gesetze der Natur und Freiheit, sowie ihres Verhältnisses zu einander.* Mit Gesetzen hat die Philosophie gar nichts zu thun. Naturgesetze sucht die Naturwissenschaft und Gesetze der Freiheit ist undeutlich; es ist gemeint aber nicht gesagt: Selbstbestimmung des Geistes. — E. Reinhold spricht von *Darstellung der Entwicklung eines Philosophie genannten wissenschaftlichen Strebens.* Ein Streben hat aber gar keine Entwicklung, sondern nur ein inhaltsvoller und sich gestaltender Gegenstand. — W. Traug. Krug *legt als Basis einer Geschichte der Philosophie die Idee einer Wissenschaft, sich selbst von allen Ueberzeugungen und Handlungen eine befriedigende Rechenschaft zu geben, zu Grunde.* Diess noch dazu in einer Geschichte der Philosophie alter Zeit. Damit ist die Philos. definirt, wie etwa die Mathematik, wenn man sie die Wissenschaft nennte, welche zur Aufführung eines Wohnhauses dienen soll. Krug spricht bestimmt den geistreichen Satz aus: dass man auch dann eine Geschichte der Philosophie schreiben könne, wenn es noch nie eine Philosophie gegeben hätte. — Auch Brandis (Gesch. der griech. röm. Philos.) erblickt in der Geschichte der Philosophie nur eine Zusammenstellung mannigfacher Versuche: *daher wir in der Geschichte der Philosophie noch weniger wie in der Geschichte anderer Wissenschaften die Entwicklungen aus der zu Grunde liegenden Idee vollständig ableiten könnten.* Es soll in ihr *Rückschritte, Hemmungen, Ablenkungen* geben. Die Widerlegung liegt schon darin, dass die Philosophie nicht neben den andern Wissenschaften, sondern über ihnen ist, sie allein ist universell, alle übrigen Wissenschaften sind begrenzt. Man kann sie nur der Religion und der Kunst an die Seite stellen, nicht aber der Mathematik, Physik u. s. w. Vergl. §. 14. — Die Geschichte der Philosophie hat es nach H. Ritter *hauptsächlich (?) mit der Entwicklung und dem Fortschreiten der philosophischen Gedanken zu thun.* Hierin ist die Philosophie nicht als ein, in allen Formen den Einen vollendeten Inhalt habendes Ganzes betrachtet, so dass die Zufälligkeit nicht ein Aeusserliches bleibt, sondern in den Inhalt der Philosophie selbst hinein spielt. — V. Cousin, der sich für einen Schüler neuster deutscher Philosophie gibt, und von Schelling, namentlich in seiner

Auffassung der Geschichte der Philosophie anerkannt wird, hat dieselbe Vorstellung von der Zufälligkeit des Inhaltes. Er meint jede jemals dagewesene Philosophie habe einen Theil der Wahrheit gefasst, und so kommt er zu seinem eigenen Eklekticismus, als ein Conglomerat aller jener bisher aufgefundenen Theile der Wahrheit. Die Wahrheit ist aber nicht theilbar, sie ist Eins, völlig gegenwärtig in jeder ihrer Erscheinungen. (Vrgl. Marbach: Schelling, Hegel, Cousin und Krug. Leipzig 1835.). — Hegel äussert sich über die Geschichte der Philosophie (Bd. XIII. der Werke S. 42.) eben so wahr als verständlich, wie folgt: *Wie die Philosophie so ist auch die Geschichte der Philosophie System in der Entwicklung. Das Hervorgehen der unterschiedenen Stufen im Fortschreiten des Gedankens kann mit dem Bewusstsein der Nothwendigkeit, nach der sich jede folgende ableitet, und nach der nur diese Bestimmung und Gestalt hervortreten kann, — oder es kann ohne diess Bewusstsein, nach Weise eines natürlichen, zufällig scheinenden Hervorgehens geschehen, — so dass innerlich der Begriff zwar nach seiner Consequenz wirkt, aber diese Consequenz nicht ausgedrückt ist: wie in der Natur, in der Stufe der Entwicklung der Zweige, der Blätter, Blüthe, Frucht, jedes für sich hervorgeht, aber die innere Idee das Leitende und Bestimmende dieser Aufeinanderfolge ist, — — Die Eine Weise dieses Hervorgehens, die Ableitung der Gestaltungen, die gedachte, erkannte Nothwendigkeit der Bestimmungen darzustellen, ist die Aufgabe und das Geschäft der Philosophie selbst; und indem es die reine Idee ist, auf die es hier ankommt, noch nicht die weiter besonderte Gestaltung derselben, als Natur und als Geist: so ist jene Darstellung vornehmlich die Aufgabe und das Geschäft der logischen Philosophie. Die andre Weise aber, dass die unterschiednen Entwicklungsmomente in der Zeit, in der Weise des Geschehens, an diesen besondern Orten, unter diesem und jenem Volke, unter diesen politischen Umständen und unter diesen Verwicklungen mit denselben hervortreten — kurz unter dieser empirischen Form — diess ist das Schauspiel, welches die Geschichte der Philosophie zeigt.*

§. 14. *Unterschied der Philosophie von anderen Gebieten des Geistes.*

Die Philosophie unterscheidet sich dadurch von den übrigen Wissenschaften, dass sie allein innere Geschichte (Entwicklung des Einen Inhaltes) hat. Bei den Verstandeswissenschaften findet nur ein Hinzukommen neuer Wahrheiten zu schon früher entdeckten statt; was einmal als Resultat der Erkenntniss gewonnen, bleibt ohne fernere Entwicklung stehen. Die empirischen Wissenschaften haben gar keine Geschichte, als etwa ihrer äusserlichen Schicksale. Auch die geoffenbarte Religion hat nur eine Geschichte ihrer Schicksale, welche nur äusserlich mit ihr vorgegangene Veränderungen nicht freie Selbstgestaltung ihres Inhaltes referirt. Es kann ähnlich auch eine Geschichte der äussern Schicksale der Philosophie geschrieben werden, dann wird

aber diese nicht als etwas im Werden begriffenes, sondern als etwas fertiges, vollendetes betrachtet [1]).

1) Es ist von jeher vieles für Philosophie ausgegeben worden, was nicht Philosophie ist. Zunächst alles anfängliche Denken, welches etwas, das nur im Kopfe ist, für bei weitem besser ausgibt als das Wirkliche. Solches ist anfängliches Denken, denn nothwendig muss das Denken damit anfangen zu unterscheiden: was der Gegenstand wirklich — und was er (ein anderer) in meinem Kopfe. Die Aufgabe ist diese zwei zu Einem zu machen. Anfangs wird (weil die formelle Gewissheit in das Ich fällt, zugleich weil der Gegenstand des Kopfes einseitig und leicht zu begreifen, der wirkliche dagegen allseitig und schwer zu begreifen) versucht das Wirkliche als das schlechtere zu dem oder nach dem umzuschaffen, was im Kopfe. Dieses wird wohl mit dieser Prätension die allervortrefflichste Idee genannt, der das schwache elende Wirkliche nachzuformiren sei. Um von diesem anfänglichen Denken zum philosophischen zu gelangen, sind noch Erfahrungen zu machen, Stufen zu ersteigen. Zunächst wird sich zeigen, dass das Wirkliche kräftig und mächtig, die vermeinde Idee gegen dasselbe ohnmächtig ist, ja dass sich das, was man an die Stelle zu setzen suchte, alsbald sein selbstständiges, von dem beabsichtigten ganz verschiedenes Dasein gibt. (Die besten Absichten schlagen fehl, das vermeintlich Nützlichste wird zum Schädlichsten). Daraus folgt: Misstrauen gegen den Gegenstand wie er im Kopfe (die vermeintliche Idee), Zweifel, Verzweiflung. Wer hier nicht ganz vom Denken abfällt, wird nun erst anfangen einen geistigen Schatz sich zu erarbeiten, von dem er weiss woher er kommt, durch und durch begründet, und es wird sich zeigen, dass das Wahre im Kopf und das Wirkliche draussen (die Welt des Geistes und die Welt Gottes) nicht unterschiedene, sondern in der Erkenntniss Eins; dass es darauf ankommt denken zu können, um die Wirklichkeit zu begreifen. Damit wird aber auch das Wirkliche ein anderes Ansehen gewinnen. Das anfängliche Denken, welches das Wirkliche verachtet, erblickt in demselben ein absterbendes, veraltendes, abzuwerfendes; das philosophische Denken ein lebendiges, erwachsendes, zu förderndes. Alles philosophische Denken beginnt mit dem Verwerfen dessen, was den Gedankeninhalt der unphilosophischen Menge ausmacht, mit dem Wegwerfen der Weisheit der Welt, oder des sogen. „gesunden Menschenverstandes." So gleich Thales (s. d.) und alle folgenden. — Anfängliches Denken ist viel verbreitet in einer Zeit, wo Viele zu denken anfangen, Autoritäten verwerfend, sich selbst klug dünkend. Das Denken kann anders nicht anfangen. Es ist in diesem Anfang leicht und angenehm, weil man von vornherein über die Sache weg ist und im Besitz der Wahrheit zu sein meint, nicht Noth und Angst sie zu erwerben hat. Das philosophische Denken ist dagegen schmerzlich und schwer, auch schwerfällig. Was dem einen und dem andern Denken angehört zu unterscheiden ist leicht. Das anfängliche Denken sagt: „Das Wirkliche ist schlecht, weil es nicht der Gedanke." Das philosophische Denken sagt: „Das Wirkliche ist nur Wirkliches, weil es der Gedanke, und der Gedanke nur Gedanke, weil er das Wirkliche."

Auch mit dem Denken der abstracten Wissenschaften (Mathematik, Physik) wird das philosophische Denken häufig verwechselt. Die Engländer nennen eine philosoph. Schrift ein Werk über Dampfmaschinen, Ackergeräthe u. s. w., und auch bei uns werden namentlich die physikalischen Räsonnements über Hypothesen, Naturgesetze u. dgl. Philosophie genannt. Das abstracte Denken betrachtet nie die Dinge selbst, sondern gewisse Seiten derselben (Abstractionen). Es setzt übrigens das Wirkliche als das Wahre voraus und bildet sich an ihm, aber so, dass der Gedanke

nicht der Gegenstand selbst ist, sondern etwas nicht Wirkliches, aber an dem Gegenstande Verwirklichtes. Nicht die Wahrheit des Gedankens wird behauptet, sondern die Wahrheit des Gegenstandes und der Gedanke ist stets bereit sich aufzugeben, so dass er unselbständig erscheint.

Das religiöse Denken, richtiger der Glaube, ist von der Wahrheit des Wirklichen überzeugt, und auch davon, dass es nur der Weisheit der Welt etwas Unwahres scheine; dieser Schein wird von ihm zwar verworfen, aber nicht überwunden, nicht nachgewiesen. Es nimmt zu höchster Befriedigung des Geistes an, dass Alles göttlich, d. h. wahr und weise (vernünftig) sei, aber es zeigt nicht auf, wie und warum es so sei. Es hat die Gewissheit Gottes und in ihr die Gewissheit seiner selbst; das philosophische Denken geht von der Gewissheit seiner selbst aus und findet in ihr die Gewissheit Gottes.

Die Kunst schafft, wo die Philosophie denkt. Die Poesie stellt Innerliches als Aeusserliches dar, die Philosophie Aeusserliches als Innerliches, oder die Poesie stellt das Wahre (den Gedanken) thatsächlich als das Wirkliche dar, so dass das Wirkliche, welches die Poesie hinstellt (das Kunstwerk) mit dem Bewusstsein gegeben und aufgenommen wird, das Wahre zu sein, während die Philosophie von dem vorhandenen Wirklichen (der Natur) die Identität mit dem Wahren aufzeigt. — Die Kunst hat innere Geschichte wie die Philosophie, denn sie ist eine in der Zeit fortschreitende Offenbarung des geistigen Daseins des Menschen (welches sich entwickelt), der Inhalt ist auch in der Kunst stets Einer und derselbe in Völligkeit, aber die formelle Entwicklung dieses Inhaltes muss auch in der Kunst sich zeigen Kunst und Religion stehen neben der Philosophie, weil sie in der Fülle des Inhaltes ihr gleichen, eben darum können sie aber nicht hemmend auf sie einwirken, denn kommt die Philosophie zur Kunst oder Religion, dieser Inhalt zu dem ihren machend, so kommt sie zu sich selbst.

§. 15. *Verhältniss der Geschichte der Philosophie zur Weltgeschichte.*

Derselbe Geist, welcher in der Geschichte der Philosophie seine Entwicklung im Selbstbewusstsein nimmt, ist es, welcher alles, was in der Geschichte des Menschengeschlechts als historisches Factum dasteht, bestimmt. Die Weltgeschichte stellt den Geist in seinem Dasein als Familie, Volk, Staat dar d. h. wie er unmittelbar Dasein hat; die Geschichte der Philosophie denselben Geist, wie er für sich selbst Dasein im Bewusstsein hat. In der Philosophie tritt der Geist als Geschöpf seiner selbst auf. Jeder einzelnen Entwicklungstufe des unmittelbaren Daseins des Geistes entspricht nothwendig eine Entwicklungstufe in seinem Selbstbewusstsein. In dem unmittelbaren Dasein als Familie, Volk, Staat ist sich der Geist gegenständlich und in der Erkenntniss dieses seines Gegenstandes erfährt er sich selbst, kommt zum Selbstbewusstsein. So ist die

Philosophie jedesmaliger Gegenwart nichts anderes als das ins Bewusstsein erhobene unmittelbare Dasein des Geistes, wie es Gegenstand der Weltgeschichte ist. Der Geist, welcher aus dem ihm selbst gegenständlichen Dasein sich selbst gewonnen, hat damit eine Stufe seines unmittelbaren Daseins überwunden und in sich Grund und Boden zu fernerer Entwicklung gewonnen, darum tritt die Philosophie in der Geschichte immer da auf, wo Volks- und Staatenleben, wie es sich bis dahin herausgestellt, in der Auflösung begriffen. Die dunkelsten Perioden der Weltgeschichte sind die, in denen die Philosophie am lebendigsten ist. Wenn Staaten fallen, werden Philosophien gegründet [1]). Die Geschichte der Philosophie ist die Geschichte des Geistes, der aus dem äusserlichen Dasein zu sich zurückkehrte; die Weltgeschichte ist die Geschichte des Geistes, der aus dem Verweilen bei sich selbst in äusserliches Dasein heraustrat. Jede Philosophie ist eben so sehr die in den Gedanken verklärte Vergangenheit und Gegenwart, als die im Gedanken embryonisch vorhandene Zukunft der Weltgeschichte.

1) Die Zeit der Sieben war eine Zeit, in der das griech. Staatenleben aus der altpatriarch. in die republ. Form überging. Das Verderben der ionischen Städte brachte die ersten Philosophen. In Grossgriechenland sind die Philosophen gleichzeitig mit einem noch nach einem festen Dasein ringenden Staatsleben. Athen war von Sparta darniedergeworfen, als in den Sokratikern, namentlich Platon, die Philos. zur Blüthe gedieh. Aristoteles stand mit seinem grossen Schüler Alexander auf den Trümmern Griechenlands. Die Neuplatoniker erhoben sich auf den Trümmern des in sich zerfallenden Alterthums. Als Rom kraftlos wurde, begann sogar dieser Kriegerstaat in der Philosophie noch Trost zu suchen. Auch die neuere Philosophie entsprang in ihrer Selbständigkeit aus der von der Reformation gebrochenen Kraft der Hierarchie (der Seele des mittelalterlichen Staatslebens), und hat in Deutschland festen Sitz genommen, in welchem der Bruch geschah, und das in seine zur Selbständigkeit erwachsenden Bestandtheile zerfiel. — Wenn der Geist ein äusseres Dasein seiner selbst der Zeit zum Raube werden sieht, flüchtet er in sich selbst zurück, in das unvergängliche Reich des Gedankens. In sich und durch sich selbst erstarkt, tritt er aber auch in neues äusserliches Dasein. Man hat das Menschengeschlecht mit dem Phönix verglichen, der sich von Zeit zu Zeit seinen eignen Scheiterhaufen erbaut, sich selbst verbrennt, aber dann mit jugendlicher Kraft neu aus der Asche sich erhebt. Die farblose Philosophie fällt in die Zeit wo der Phönix in Asche zerfallen bei sich selbst einkehrt, er ihm selber das Grab und die Geburtstätte ist. — Was die Staaten ruinirt, ist der anfängliche Gedanke (s. §. 14, 1.); was das Leben errettet, der vollendete Gedanke (die Philosophie). Der Gedanke ist das Schwert, das verwundet und die geschlagenen Wunden heilt.

§. 16. *Anfang der Geschichte der Philosophie.*

Der Anfang der Philosophie ist der Anfang des Bewusstseins des Geistes von sich selbst. Derselbe ist aber auch der Anfang aller wahren Geschichte, insofern nur der Geist Geschichte hat, und Geschichte also gewusst wird, wenn der Geist gewusst wird. Der Geist hat zunächst wie bei Einzelnen, so bei Völkern natürliches Dasein und äussert sich in Trieben, Neigungen und Leidenschaften, welche ihm seine Bestimmtheit geben und zwar so, dass formal das bestimmende (der Trieb etc.) als ein Anderes erscheint, welchem der Geist gehorcht. So ist der Geist in der Knechtschaft. Indem der Geist zum Bewusstsein seiner selbst kommt, erkennt er sich selbst als das sich bestimmende und kommt so aus der Knechtschaft zur Freiheit. So ist der Anfang der Philosophie, der Geschichte und der Freiheit derselbe. Der freie Geist ist der nicht durch die Natürlichkeit (Triebe etc.) bestimmte, sondern folglich der, welcher sich selbst bestimmt abgesehen von aller unterschiedenen Beschaffenheit der Natürlichkeit. Diese Selbstbestimmung des freien Geistes ist der freie Wille im Gegensatze gegen die Willkühr und ist ausgesprochen das Gesetz, und so ist denn auch der Anfang des Gesetzes derselbe, wie der von Philosophie, Geschichte und Freiheit. Das Volk, bei welchem wir alle diese Anfänge finden, sind die Griechen [1].

1) Geist und Natur werden gewöhnlich im Gegensatz gegen einander genommen, als die wider einander streiten. In der Natur ist der Geist ihm selbst entfremdet, und so steht er, der von sich selbst weiss, der Natur gegenüber; aber indem er die Natur bewältigt, besiegt: erwirbt er sich selbst. Der Geist ist bestimmt zu sich selbst zu kommen, zu leben, heisst mit anderen Worten: die Natur ist bestimmt zu Grunde zu gehen, zu sterben. Im natürlichen Tode besitzen wir das ewige Leben. Natur und Geist sind dasselbe, welches sich von sich selbst unterscheidet; der Grund warum dem so ist, wesshalb es Natur gibt, ist: Was zu sich selbst kommen soll, das muss sich zuvor unterscheiden; diess ist der Verlauf aller Erkenntniss, Erkenntniss aber das Leben des Geistes. Es gibt drei Stufen der Erkenntniss und diese müssen sich in dem Entwicklungsgange der Menschheit nachweisen lassen: a) Unmittelbare Einheit (Beisichsein, ohne Selbstbewusstsein, Versunkenheit in die Natürlichkeit, zugleich Gefühl der Fülle des Geistes in der Natürlichkeit); b) Unterschied (Auseinandertreten von Geist und Natur auftretend α) als Triumph des Geistes über die Natur, β) Sieg der Natur über den Geist, wobei der Geist das

Bewusstsein des ihm angethanen Unrechts hat, daher Sünde, Laster); c) Finden der Einheit im Unterschied (Verklärung der Natur zu Geist). Vergl Marbach über mod. Literatur. Leipz. 1836. Brief VIII. — Der Geist als natürlicher ist der aus der Einzelheit des Menschen nicht zur Allgemeinheit kommende, und äussert sich in der Willkühr; im Gesetz bestimmt sich der Geist selbst (wie unmittelbar schon in der Sitte) nicht als einzelner, sondern in der Allgemeinheit; das Gesetz ist für Alle. Es muss auch aus dem allgemeinen Geiste kommen, (aus der Sitte erwachsen), sonst wird es als selbst Aeusserung der Willkühr nicht Macht haben; eben so wenig aus der Meinung der Mehrzahl, wie aus der des Einzelnen. Vergl. Marbach Universitäten etc. Leipz. 1834. S. 19. f.

§. 17. *Empirische Eintheilung der Geschichte der Philosophie.*

Die Geschichte der Philosophie zerfällt in drei Abtheilungen, welche sich schon einer oberflächlichen Betrachtung aufdrängen, sobald einmal der Anfangspunkt der Philosophie erkannt ist. Die griechische Philosophie nämlich, welche sich bis Aristoteles wie das griechische Staatsleben ungehemmt entwickelt und in dem genannten Philosophen einen Höhenpunkt erreicht, gewinnt mit griechischer Bildung und Sprache eine um so grössere Ausbreitung, je mehr das ursprüngliche Dasein des griech. Volkes zusammensinkt. Rom, welches mit dem Schwerdte die Welt erobert, ergibt sich dem griechischen Geiste. Obgleich in neuen Elementen bleibt die Philosophie dennoch wesentlich griechisch und nur erst mit dem Untergange des alten Heidenthums verliert sie allmählig gegen das nach und nach zur Herrschaft gelangende Christenthum ihre Selbständigkeit. Wie nämlich die griechische Philosophie vorher selbst die heidnische Religion in ihren unvollkommenen Vorstellungen zu Grunde gerichtet hatte, so wollte sie auch gegen das Christenthum ihre Selbständigkeit bethätigen, aber gegen die ihre Stellung der Religion der Wahrheit gegenüber verkennende Philosophie siegte das Christenthum und zwar auf das Vollständigste, indem die Philosophie selbst zur Dienerin der Kirche wurde. Der Inhalt gehörte fortan dem Bewusstsein nach der Religion, die Form der Philosophie an, als ob die Philosophie nicht vermöchte sich ihren eigenen Inhalt zu geben. Zu einer neuen Selbständigkeit konnte die Philosophie nur gelangen, indem sie den fremden Inhalt ganz

aufgab und so einen Augenblick als völlig inhaltslos erschien. Aber in dieser Inhaltslosigkeit fand sie selbst den Keim eines neuen Daseins, in welchem die Form durch den Inhalt, der Inhalt in der Form gegeben, oder beide identisch sind. Das Verhältniss gegen das Christenthum ist nun dieses, dass beide zunächst in einem Zwiespalt erscheinen, der sich nur darin lösen kann, dass der eigene Inhalt der Philosophie als nicht ein anderer sich erweist, als der Inhalt der Religion: dass der Mensch Gott in sich suchend, ihn also findet, wie sich Gott ihm mitgetheilt hat. Von der griechischen Philosophie unterscheidet sich die neuere, um hier nur Ein empirisches Merkmal anzuführen, dadurch, dass der Durchgang durch das jeden Volksunterschied aufhebende Christenthum die Philosophie zu einer Universalität erhoben hat, welche sie selbst alsbald mit dem Bewusstsein auftreten lässt, nicht Eigenthum eines Volkes sondern der Menschheit zu sein. — Hiernach sind wir berechtigt drei Abtheilungen in der Betrachtung der Geschichte der Philosophie zu machen, nämlich

I. die alte selbstständige Philosophie,
II. die unselbstständige Philosophie,
III. die neue selbstständige Philosophie; oder, welches dasselbe:
I. die griechische Philosophie,
II. die Philosophie des Mittelalters,
III. die Philosophie der neuen Zeit [1]).

1) In die angegebenen drei Abtheilungen wird dieses Werk zerfallen, und zwar werden die einzelnen Abtheilungen näher charakterisirt werden, und werden können, da wo sie selbst auftreten und schliessen.

§. 18. *Quellen und Literatur der Geschichte der Philosophie.*

Die besten **Quellen** sind die Schriften der Philosophen selbst [1]); wo diese fehlen, sind die Bruchstücke verlorener Schriften zu sammeln und zu benutzen, und wo auch solche sich nicht oder zu sparsam finden, die Nachrichten, welche sich über die Lehren solcher Philosophen in den Schriften Anderer vorfinden. Hierbei sind diejenigen Nach-

richten als die wichtigsten zu betrachten, welche Schriftsteller überliefern, die selbst Philosophen sind [2]).

Die Literatur der Geschichte der Philosophie ist im Folgenden nach Tennemanns und Wendts Zusammenstellung, fortgeführt bis auf die neueste Zeit, gegeben worden [3]).

1) In Bezug auf die Quellen hat die Geschichte der Philos. einen grossen Vorzug vor der politischen Geschichte. Bei dieser nämlich sind diejenigen, welche die Thaten vollbringen, und die, welche sie beschreiben, verschiedene, wir sehen jene Thaten selbst nur durch das Auge der ersten, die Nachrichten von ihnen aufbewahrt; in der Gesch. der Phil. dagegen beschreiben die Denker ihre eigenen Thaten, diese Thaten liegen selbst vor uns und jeder Geschichtschreiber kann sich durch eigene Anschauung über sie belehren.

2) Aus dem §. 11, 2. angeführten Grunde.

3) I. Ueber den Begriff der Geschichte der Philosophie.

Vergl. §. 10—14. Karl Leonh. Reinhold, über den Begriff der Geschichte der Philosophie in Fülleborns Beiträgen zur Geschichte der Philosophie 1. St. und in der Auswahl vermischter Schriften 1 Thl. Jena 1796. — Ge. Fr. Dan. Goess, Abhandlung über den Begriff der Geschichte der Philosophie u. s. w. Erlangen 1794. 8. und: Blicke in das Gebiet der Geschichte und Philosophie. I. Bdchen. Leipzig 1798. 8. — Jo. Christ. Aug. Grohmann, über den Begriff der Geschichte der Philosophie. Wittenberg 1797. 8. — Dan. Boethius, de idea historiae philosophiae rite formanda. Upsal. 1800. 4. — Fr. Aug. Carus, Ideen zur Geschichte der Philosophie. Leipz. 1809. 8. (der nachgel. Werke IV. B.). — Car. Fr. Bachmann, über Philosophie und ihre Geschichte, drei akad. Vorlesungen. Jena 1811. 8. und: Ueber Geschichte der Philosophie. Zweite umgearbeitete Auflage nebst einem Sendschreiben an etc. Reinhold in Kiel. Jena 1820. 8. — Chr. Aug. Brandis, über den Begriff der Gesch. der Philos. Kopenh. 1815. 8. — (Fortmann, über das Verhältniss der Geschichte zur Philosophie. Münster u. Hannov. 1834. 8.)

II. Ueber den Umfang der Geschichte der Philosophie.

Börge Riisbrigh, über das Alter der Philosophie u. den Begriff von derselben, aus dem Dänischen von Jo. Ambr. Markussen. Kopenhagen 1803. 8. — Chr. Fr. Bachmann, de peccatis Tennemanni in hist. philos. Jena 1814. 4.

III. Ueber die Art, in der die Geschichte der Philosophie zu behandeln.

Christ. Garve, de ratione scribendi hist. philos. Lips. 1768. 4. und: legendorum philosophorum veterum praecepta nonnulla et exempla. Ibid. 1770. 4. (Beide auch in Fülleborns Beiträgen XI. u. XII. St.). — Georg Gust. Fülleborns Abhandlung: Plan zu einer Geschichte der Philosophie. In dem 4. St. seiner Beiträge; und: Was heisst den Geist einer Philosophie darstellen. In seinen Beiträgen 5. St. — Chr. Weiss, über die Behandlungsart der Geschichte der Philosophie auf Universitäten. Leipzig 1800. — K. L. Reinhold, Anleitung zur Kenntniss und Beurtheilung der Philos. in ihren sämmtlichen Lehrgebäuden. Wien 1805.

IV. Ueber die Quellen der Geschichte der Philosophie.

Henr. Kuhnhardt, de fide historicor. recte aestimanda in hist. philos. Helmst. 1796. 4. — Ueber die Quellen der Geschichte der Philosophie in Bezug auf die einzelnen Abtheilungen, s. diese.

V. Ueber die Eintheilung der Geschichte der Philosophie.

Dan. Boethius, de praecipuis philos. epochis. Lund 1800. 4.

VI. Ueber den Werth der Geschichte der Philosophie.

Fr. Ant. Zimmermann, (praeses) Disputation von der Brauchbarkeit der philosophischen Geschichte. Heidelberg 1785. 4. — Ge. Aug. Fülleborn, einige allgemeine Resultate aus der Geschichte der Philosophie in den Beiträgen. IV. St. und: Ueber einige Vortheile aus dem Studium der alten Philosophie. XI. St. — Heinr. Ritter, über die Bildung der Philosophie durch die Geschichte der Philosophie. Zugabe zu seinem Buche über den Einfluss des Cartesius. Leipz. 1816. 8.

VII. Literarische Schriften.

Joh. Jonsius de scriptoribus historiae philosophicae libri IV. Francof. 1659. — recogniti atque ad praesentem aetatem usque perducti cura Joh. Chr. Dorn. Jen. 1716. 8. — Bibliothecae philosophicae Struvianae emendatae, continuatae atque etc. ductae a Lud. Mart. Kahlio. T. I. et II. Götting 1740. 8. — Jo. Andr. Ortloff's Handbuch der Literatur der Geschichte der Philosophie. Erlangen, 1798. 8. (1 Abtheil. — unvollendet.) — Literatur der Philologie, Philosophie und Paedagogik seit der Mitte des 18. Jahrh. bis auf die neueste Zeit etc. von J. Sm. Ersch. Neue Ausg. von E. Gf. Adf. Böckel. Leipz. 1822. 8. — Vergl. Uebersicht des Vorzüglichsten, was für die Geschichte der Philosophie seit 1780 geleistet worden, in Niethammers philos. Journ. 1795. Heft VIII. u. IX. und (Tennemanns) Revision der Bearbeitung der Gesch. der Phil. in den letzten 3 Quinquennien des 18. Jahrh. in den Ergänzungsbl der Allg. Lit. Zeitung 1801. S. 81—147. Die Geschichten der Philos. von Tennemann (Wendt), Buhle, Degerando, Krug u. a.

VIII. Sammlungen zur Geschichte der Philosophie.

Jac. Thomasii schediasma historicum, quo varia discutiuntur ad historiam tum philosophicam tum ecclesiasticam pertinentia. Lips. 1665. 4. Später unter dem Titel: Origines historiae philos. et ecclesiast. cura Chn. Thomasii. Hal. 1699. 8. — Jo. Franc. Buddei Analecta historiae philosophicae. Hal. 1706. 8. Ed. II. 1724. 8. — Acta philosophorum, d. i. gründliche Nachrichten aus der historia philosophica von Chr. Aug. Heumann. XVIII Stücke in III Bdn. 8. Halle, 1715-23. — Jac. Bruckeri Otium Vindelicum s. meletematum historico-philosophicorum Triga. Aug. Vind 1729. 8. Miscellanea historiae philosophicae, literariae, criticae, olim sparsim edita etc. Aug. Vind. 1748. 8. — Chr. Ern. de Windheim Fragmenta historiae philosophicae etc. Erl. 1753. 8. (worin mehre Abhandlungen Anderer). — Michael Hissmann's Magazin für die Philosophie und ihre Geschichte. Göttingen u. Leipzig, 1778—83. VI Bd. 8. (worin mehre aus der histoire de l'acad. royale des inscriptions etc. übersetzte Abhandlungen). — Ge. Gustav. Fülleborn's Beiträge zur Geschichte der Philosophie. Züllichau, 1791—99. XII St. 8. — Guil. Traug. Krug Symbolae ad historiam philos. Part. I—VI. Lips. 1813. 4. (betreffen einzelne Gegenstände der Gesch. der

alten Philos.). — Jac. Fried. Fries Beiträge zur Geschichte der Philosophie. I. Heft. Heidelb. 1820. — J. Schramm, Beitrag zur Gesch. der Philos. Bonn, 1836. 8.

IX. Vermischte Schriften, in welchen Untersuchungen und Bemerkungen über Gegenstände der Geschichte der Philosophie enthalten sind.

The true intellectual system of the universe — by Ralph Cudworth etc. Lond. 1678. fol.; Ed. II. 1743. 2 Voll. 4. Latein. Uebers. v. Mosheim: Cudworthi Systema intellectuale huius universi, seu de veris naturae rerum originibus commentarii, quibus omnis eorum philosophia, qui Deum esse negant, funditus evertitur. Accedunt reliqua eius opuscula. Jen. 1733. fol. Ed. II. Lugd. Bat. 1773. 2 Voll. 4. (Die Untersuchungen und Zusätze Mosheims geben vorzüglich diesem Werke einen Werth). — Pet. Dan. Huetii demonstratio evangelica. Par. 1679. fol. u. mehrmals. — Dictionnaire historique et critique p. Mr. Pierre Bayle. Rotterd. 1697. 2 Voll. fol. Ed. II. ibid. 1702. 3 Voll. fol. Ed. III Rotterd. 1720. 4 Voll. fol. (corrigée et augmentée p. Prosp. Marchand). Ferner Amst. 1730, und Amst. (Paris) 1734. (castrirt). Die beste ist: die Ed. IV. revue et augmentée p. Mr. Des-Maizeaux. Amst. et Leid. 1740. 4 Voll. fol. — Deutsch von Jo. Chph. Gottsched. Leipz. 1741—44. 4 Bde. fol. Französischer Auszug: Extrait du dictionnaire de Mr. Bayle. Berl. 1765. 2 Tomes. 8. Deutscher: Peter Baylens philosophisches Wörterbuch, oder die philosophischen Artikel aus Bayle's hist. krit. Wörterb. (nach Gottscheds Uebersetzung) u. s. w. abgekürzt von Ludw. Heinr. Jakob. Halle, 1797—98. 2 Bde. 8. — Enrst Platner's philosophische Aphorismen, nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte. Leipz. 1782. 2 Bde. 8. II. Ausg. 1793—1800. 8. — W. Traug. Krug Allgem. Handwörterbuch der philos. Wissenschaften etc. 4 Bde. 2. Ausg. Leipz. 1832—34. 8. — Allgem. Encyclopaedie der Wissenschaften u. Künste herausg. v. J. S. Ersch und J. Gf. Gruber. Leipz. 1818—36. 4. (noch nicht beendet, bisjetzt erschienen A — Drury, 1—27 Thl.; H — Hypexodon, 1—12 Thl.; O — Otzenhausen, 1—7 Thl.). — Es könnte eine unübersehbare Menge von Schriften hierher gezogen werden. —

X. Ausführliche Werke über Geschichte der Philosophie.

The History of Philosophy by Thom. Stanley. Lond. 1655. fol.; Ed. III. 1701. 4. Latein. Uebersetzung mit Berichtigungen von Gottfr. Olearius: Historia philosophiae. Lipsiae, 1711. 4. auch Venet. 1733. 4. — Histoire critique de la philosophie, où l'on traite de son origine, de ses progrès et des diverses revolutions, qui lui sont arrivées jusqu'à notre temps par Mr. D*** (Andr. Fr. Boureau Deslandes) Paris, 1730 — 1736. III Vol. Nouv. Ed. Amsterd. (Paris) 1756. IV Vol 8. Deutsch: Leipz. 1770. (1 B.) — Joh. Jak. Brucker's kurze Fragen aus der philosophischen Historie. Ulm, 1731—36. VII Bde. 12. nebst Zusätzen. 1737. 12. — Desselben: Historia critica philosophiae a mundi incunabulis etc. Lips. 1742—44. IV Tomi od. V Vol. 4. Neue unveränderte aber mit einem Anhange vermehrte Aufl. 1766—67. VI Bde. 4. Englischer Auszug von Will. Enfield history of philosophy from the earliest times etc. Lond. 1791. 2 Bde. 4. — Agatopisto Cromaziano (Appiano Buonafede) della istoria e della indole di ogni filosofia. Lucca, 1766 - 1771. V Voll. 8. auch Venet. 1782 — 83. VI Voll. 8. Die Fortsetzung dieses Werks siehe unter XII.) — Geschichte der Philosophie für Liebhaber (von J. Chrph. Adelung). Leipz. 1786—1787. II. A. 1809. III Bde. 8. — Joh. Glieb. Buhle's Geschichte des philosophirenden Verstandes. Lemgo, 1793. 8. 1. Bd. Statt dieses nicht fortgesetzten Werkes gab

Buhle heraus: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer krit. Literatur derselben. Götting. 1796—1804. VIII Bde. 8. Hiermit verbinde man das unter XII. anzuführende Werk über die neuere Philosophie, welchem auch eine Uebersicht der älteren philosoph. Systeme bis zum 15. Jahrh. vorhergeht. — Wilh. Gottl. Tennemann, Geschichte der Philosophie. Leipz. 1798—1819. XI Bde. 8. (1 Bd. 2te Aufl. herausg. v. A. Wendt. 1828.) (Cf. Bachmann de peccatis etc. unter II.) — Degerando Histoire comparée des systèmes de la philosophie. Paris, 1804. III Voll. 8. II. ed. augmentée IV Voll. 8. Paris, 1822. Deutsche Uebersetzung von Tennemann. Marburg, 1806—7. II Bde. 8. — Erh. Gottl. Steck: Die Geschichte der Philosophie. Erster Theil. Riga, 1805. 8. — Carl Joh. Hieron. Windischmann, Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte. I. Thl. in 3 Abth. Bonn, 1827—1832. 8. — H. Ritter, Geschichte der Philosophie. 1—4 Thl. Hamb. 1829—34. 8. (Auch unter dem Titel: Geschichte der Philos. alter Zeit. 4 Thle.) — E. Reinhold, Handb. der allgem. Geschichte der Philosophie. 2 Thle. in 3 Bdn. Gotha, 1828—30. 8. — G. W. Fr. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Herausg. v. K. L. Michelet. 3 Bde. Berl. 1833—34. 8. (Bd. 13—15 der Werke).

XI. Compendien und kleinere Schriften.

Ge. Hornii historia philosophica. Lugd. Bat. 1655. 4. — J. F. Buddei historiae philosophicae succincta delineatio vor seinen Elementis philosophiae instrumentalis Edit. IV. Hal. 1712. 8. Erläuterungen derselben von Verf. herausgeg. v. J. G. Walch. Halle, 1731. 8. — Laur. Reinhardi compendium hist. philosophicae. Lipsiae, 1724. 8. ib. 1735. 4. — F. Gentzkenii hist. phil. in usum lect. Hamb. 1724. 8. ib. 1734. 8. — J. B. Capasso hist. phil. synopsis. Neap. 1728. 4. — Jo. Gottl. Heineccii elementa hist. philosophicae. Berlin, 1743. 8. — J. Jak. Brucker Auszug aus den Fragen aus der philos. Historie. Ulm, 1736. 12. und neue Zusätze 1737; hernach auch unter dem Titel: Anfangsgründe der philosophischen Geschichte. Ulm, 1751. 8. — Desselben: institutiones historiae philosophicae, usui academicae iuventutis adornatae. Lips. 1747. 8. Ed. II. 1756. Ed. III. ed. Fried. Glob. Born. Leipz 1790. 8. — Ca. Ge. Wilh. Lodtmann's kurzer Abriss der Geschichte der Weltweisheit. Helmst. 1754. 8. — Formey abrégé de l'histoire de la Philos. Amsterd. 1760. 8. Deutsch; Berl. 1763. 8. — Fried. Ant. Büsching's Grundriss einer Geschichte der Philosophie. Berl. 1772—74. 2 Bde. 8. — Chph. Meiners Grundriss der Geschichte der Weltweisheit. Lemgo, 1786. 8. II. A. 1789 — Joh. Gurlitts Abriss der Geschichte der Philosophie. Leipz. 1786. 8. — Fr. Xav. Gmeiner's Literargesch. des Ursprungs und Fortgangs der Philosophie, wie auch aller philos. Secten und Systeme. Greiz, 1788—89. II Bde. — Joh. Aug. Eberhard's allgemeine Geschichte der Philosophie. Halle, 1788. II. Aufl. 1796. 8. Auszug aus der allgem. Geschichte. Halle, 1794. 8. — Joh. Christ. Vollbedings kurze Uebersicht der Gesch. der Philos. bei der Vorwelt, bei den ältesten Völkern und ersten Philos. in seinem: Lehrbuche der theoret. Philosophie. Berl. 1792. 8. — J. L. G. Werdermanns Gesch. der Philos. als Anhang seiner kurzen Darstellung der Philos. in ihrer neusten Gestalt. Leipz. 1793. 8. — Christ. Gust. Fülleborns kurze Gesch. der Philos. in 3. St. der Beiträge. — Geo. Socher's Grundriss der Geschichte der philosophischen Systeme von den Griechen bis auf Kant. München, 1802. 8. — Joh. Heinr. Mart. Ernesti's encyklopädisches Handbuch einer allgem. Geschichte der Phisosophie und ihrer Literatur. Lemgo, 1807. 8. II Theile (unvollendet;

geht nur bis auf Sextus Empiricus). — Fr. Aug. Carus Ideen zur Geschichte der Philosophie. Leipz. 1809. 8. (der nachgelassenen Werke 4ter Bd.; umfasst ausser der allgemeinen Einleitung nur die Gesch. der griech. und röm. Philosophen). — Fried. Ast's Grundriss einer Geschichte der Philosophie. Landshut, 1807. 8. II Aufl. 1825. — Karl Aug. Schaller's Handbuch der Geschichte philosoph. Wahrheiten etc. (des Magaz. für Verstandesübungen 2. Theil). Halle, 1809. 8. — Phil. Ludw. Snell's kurzer Abriss der Geschichte der Philosophie. Erste Abtheil. enthaltend die Geschichte der alten Philosophie. Giessen, 1813. 8. Zweite Abtheil. enthaltend die Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Ebendaselbst. 1819. 8. — Kaj. Weiller's Grundriss der Gesch. der Philos. München, 1813. 8. — Joseph Hillebrand's Geschichte und Methodologie der Philos. (seiner Propädeutik der Philos. II. Abtheil.) Heidelberg, 1819. 8. — Ans. Thadd. Rixner's Handbuch der Gesch. der Philos. III Bde. Sulzbach, 1822—23. 8 2 Aufl. 29. — L. Hamerskőld Grundzüge der Gesch. der Philos. von den ältesten bis zu den gegenw. Zeiten. III Abtheilungen. Stockholm, 1822. 8. — W. G. Tennemann's Grundriss der Gesch. der Philos. Leipz 1812. 5te Aufl. (v. A. Wendt.) Leipz. 1829. 8. — Fr. Ast Hauptmomente der Gesch. der Philos. Münch. 1829. 8. — K. Chr. Fr. Krause Vorl. üb. die Grundw. der Wiss. etc. Nebst einer kurzen Darst. etc. der bisherigen Systeme der Philos etc. Gőtt. 1829. 8. — P. J. Püllenberg Kurze Darstellung des Haupt-Inh. der Gesch. der Philos. Lemgo, 1831. 8. — E. Reinhold Lehrb. der Gesch. der Philos. Jena, 1836. 8.

XII. Geschichte einzelner Zeitabschnitte.

Wilh. Traug. Krug's Geschichte der Philosophie alter Zeit, vornehmlich unter Griechen und Rőmern. Leipz. 1815. II A. 1827. 8. — Chph. Meiners Beiträge zur Gesch. der Denkart der ersten Jahrh. n. Chr. Geb. Leipz. 1782. 8. — Agatopisto Cromaziano (Appiano Buonafede) della restaurazione d' ogni Filosofia nei Secoli XV. XVI. XVII., welches Werk als Fortsetzung des unter X. genannten desselben Vfrs. zu betrachten ist Venez. 1789. 3 Bde. 8. Ins Deutsche übers mit Berichtigungen und Abhandl. von Carl Heydenreich. Leipz. 1791. (nur 2 Bde.) 8. — Joh. Gottlieb Buhle's Geschichte der neueren Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften. Göttingen, 1800—5. 6 Bde. 8. Vergl. X. — A. Kayssler's Beiträge zur kritischen Geschichte der neueren Philosophie. Halle, 1804. gr. 8. — Carl Fried. Bachmann: Ueber die Philos. meiner Zeit. Jena, 1816 8. — K. J. H. Windischmann krit. Betrachtungen über die Schicksale der Philosophie in der neuern Zeit und den Eintritt einer neuen Epoche in derselben; (bes. Abdruck der V. Beilage zu des Grafen von Maistre Abendstunden in Petersburg.) Frkf. a. M. 1825. 8. — J. G. Mussman Gesch. der christlichen Philosophie. Halle, 1830. 8. — Feuerbach Gesch. der neuern Philos. v. Bacon v. Ver. bis Bened. Spinoza. Ansbach, 1833. — Erdmann Versuch einer wiss. Darst. der Gesch. der neuern Philos. 2 Abth. Riga, 1834. 1836. 8.

XIII. Geschichte der Philosophie einzelner Völker.

Ciceronis historia philosophiae antiquae ex omnibus illius scriptis collegit etc. Frid. Gedike. Berl. 1782. 2 Ausgabe. 1808. 8. — Fr. Vict. Lebrecht Plessing's historische und philosophische Untersuchungen über die Denkart, Theologie und Philosophie der ältesten Völker, vorzüglich der Griechen bis auf Aristoteles Zeit. Elbing. 1785. 1 Th. 8. — Desselben Memnonium oder Versuche zur Enthüllung der Geheimnisse des Alterthums. Leipz. 1787. 2 Bde. 8. — Desselben Ver-

suche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Alterthums. Leipzig, 1788. 2 Bde. 8. — Berchetti filosofia degli antichi popoli. Perugia, 1812. 8. — Chph. Meiner's Geschichte des Ursprungs, Fortgangs und Verfalls der Wissenschaft in Griechenland und Rom. Lemgo, 1781. 1782. 2 Bde. 8. (unvollendet). — The Philosophy of ancient Greece investigated by Wt. Anderson. London, 1791. 4. — (Salignac de la Motte Fenelon) abrégé des vies des anciens philosophes etc. Paris, 1795. 8. 1796. 12. Deutsch von Gruber. Leipz. 1796. 8. — Deffendente Sacchi Storia della filosofia greca. Pavia, 1818—1820. IV Voll. 8. (bis zu den Sophisten). — Brandis Handb. der Gesch. der griech. röm. Philosophie. 1. Thl Berl. 1835. 8. — Ge. Frid. Dan. Goess die Erziehungswissenschaft nach den Grundsätzen der Griechen und Römer. Anspach, 1801. 1 Thl. 8. — G. Fr. D. Goess de variis, quibus usi sunt Graeci et Romani philosophiae definitionibus comm. Part. 1—3. Ulm, 1811—16. — Paganinus Gaudentius de philosophiae apud Romanos origine et progressu. Pisa, 1643. 4. (wieder abgedruckt in: Nova rariorum scriptorum collectio. Fasc. II. III. Halae, 1717). — Joh. Laur. Blessig's Diss. de origine philosophiae apud Romanos. Strasburg, 1770. 4. — Die Werke über die sog. Philos. der vorgriech. Völker s. im Anhange.

Ant. Fr. Büschings Vergleichung der griech. Philos. mit der neuern. Berl. 1785. 8. — Exposition succincte et comparaison de la doctrine des anciens et des nouveaux Philosophes. Paris, 1787. II Th. 8. — Fülleborn: Von der Verschiedenheit der alten und neuern Philosophie. 4 St der Beiträge.

XIV. Geschichte der verschiedenen philosophischen Methoden, Systeme und Schulen.

Joh. Gerh. Vossii de philosophiae et philosophorum sectis Lib. II. Hag. Com. 1658. 4. contin. atque supplementa adiecit Jo. Jac. a Ryssel. Lipsiae, 1690. 4. u Jen. 1705. 4. — Karl Fr. Stäudlin's Geschichte und Geist des Skepticismus, vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion. Leipz. 1794. 1795. 2 Bde. 8. — Imman. Zeender de notione et generibus scepticismi et hodierna praesertim eius ratione. Bern, 1795. 8.

(Die Schriften über einzelne Philosophen oder deren Schulen s. unter denselben.)

XV. Geschichte einzelner philosophischer Wissenschaften.

a) Psychologie

B. T. (Bas. Terzi) storia critica della opinioni filos. etc. intorno all' anima. Padua, 1776—78. 8. — Fr. Aug. Carus Geschichte der Psychologie. Leipz. 1808. (IIIter Bd. der nachgelassenen Werke).

b) Logik.

Pet. Gassendi de origine et varietate Logicae opp. T. I. — Ger. Jo. Vossii de natura et constitutione Logicae etc. Hag. Com. 1658. — Jo. Alb. Fabricii specimen elenchticum historiae logicae. Hamb. 1699. 4. — Joh. Ge. Walch historia Logicae in seinen Parergis academicis. (Lips. 1721. 8.) pag. 453. seq. — Joach. Ge. Daries meditationes in Logicas veterum; ein Anhang seiner Via ad veritatem. Jena, 1755. 8. — Fülleborn's kurze Geschichte der Logik bei den Griechen, in den Beiträgen St. 4. — Jo. Glieb Buhle de veterum philosophorum graecor. ante Aristotelem conaminibus in arte logica invenienda et perficienda in den Commentatt. soc. Götting. T. X. — Braniss die Logik in ihrem Verh. zur Phil. geschichtl. betrachtet; e. gekr. Preisschr. Berl. 1823. 8.

c) Logik und Metaphysik.

W. L. G. Frhr. v. Eberstein Versuche einer Geschichte der Logik und Metaphysik bei den Deutschen von Leibnitz bis auf gegenwärtige Zeit. Halle, 1794—99. 2 Bde. 8. — J. G. Mussmann, de Logicae ac Dialecticae notione historica. Berol. 1828. 4.

d) Metaphysik.

Jac. Thomasii hist. variae fortunae, quam disciplina metaphysica, iam sub Aristotele, iam sub scholasticis, iam sub recentioribus experta est, vor dessen Erotemata metaphysica. Lips. 1705. 8. — Sam. Fr. Buchneri historia Metaphysices. Witteberg. 1723. 8. — Lud. Pet. Wachlin diss. de progressu philos. theoreticae sec. XVIII. Lund. 1796. 4. — B. T. (Bas. Terzi) storia critica della opinioni filosof. etc. intorno alla cosmologia. Pad. 1788. 8. (T. I.) — Diet. Tiedemann's Geist der speculativen Philosophie. Marburg, 1791 — 97. (mit Register) 7 Bde. 8. (bis Berkeley.) — Resultate der philosophischen Forschungen über die Natur der menschlichen Erkenntniss von Plato bis Kant, (gekrönte Preisschrift) von Th. Aug. Suabedissen. Marburg, 1808. 8. — Preisschriften über die Frage: Welche Fortschritte hat die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht? von Joh. Chph. Schwab, Carl Leonh. Reinhold, Joh. Heinr. Abicht. Berlin, 1796. 8. — F. Ancillon Mélanges de littérature et de philosophie. 2 Voll. Paris, 1809. 8.

e) Praktische Philosophie.

G. S. Franke üb. d. hauptsächlichst. Stufen der prakt. Philos. die sie vom Anf. der Zeit ihrer syst. Behandlung bis jetzt hat laufen müssen. Preissch. 8. Altona, 1808.

f) Religionsphilosophie.

Mr. de Burigny hist. de la philosophie payenne, ou sentimens des philosophes et des peuples payens etc. sur dieu, sur l'ame, et sur les devoirs de l'homme; a la Haye, 1723. II. Voll. 12. Auch unter dem Titel: La theologie payenne etc. Paris, 1753. II. Voll. 12. — Joh. Achat. Fel. Bielke Historie der natürlichen Gottesgelahrheit. Leipz. u. Zelle, 1742. 4. Neuere Geschichte des etc. menschl. Verstandes. 1. St. 1749. 2. St. 1752. Zelle. 4. — Mich. Fr. Leistikow Beitrag zur Geschichte der natürlichen Gottesgelahrtheit. Jena, 1750. 4. — Joh. Ge. Alb. Kipping Versuch einer philosophischen Geschichte der natürlichen Gottesgelahrtheit. Braunschw. 1761. 1 Theil. 8. — Chr. Fr. Poltz Geschichte der natürlichen Theologie; in seiner natürl. Gottesgelehrsamkeit. Jena, 1777. 4. — Phil. Chr. Reinhard's Abriss einer Geschichte der Entstehung und Ausbildung der religiösen Ideen. Jena, 1794. 8. — Imman. Berger's Geschichte der Religionsphilosophie. Berl. 1800. 8. und Ideen zur Philos. der Religionsgesch. in Stäudlins Beitr. B. IV. St. 5. (1798.) — Baur Die christl. Gnosis od. die christl. Relig. Phil. in ihrer geschichtl. Entwicklung. Tüb. 1835. 8.

g. Moral.

Chr. Gottfr. Ewerbeck super doctrinae de moribus historia, eius fontibus, conscribenda ratione et utilitate. Halle, 1787. 8. — Ge. Sam. Francke Beantwortung der von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Kopenhagen aufgeworfenen Frage: quinam sunt notabiliores gradus, per quos philosophia practica, ex quo tempore systematice pertractari coepit, in eum, quem hodie obtinet, statum pervenerit? Altona, 1801. 8. — Nic. Hieron. Gundling Historia philosophiae moralis P. I. Hal. 1706. 4. — Glieb. Stolle's Historie der heidnischen Moral. Jena, 1713. 4. — Jean Barbeyrac's Vorrede zu seiner franz. Uebersetzung des Puffendorfischen juris naturae (Bas. 1732. 4.) enthält eine Geschichte der Moral und des Naturrechts. — John England inquiry

into the moral of ancients. Lond. 1735. 8. deutsch v. J. C. F. Schulz. Halle, 1775. 8. — Chph. Meiners allgemeine kritische Geschichte der älteren und neueren Ethik. Götting. 1800–1. 2 Th. 8. – Carl Fried. Stäudlin Geschichte der philos. hebr. u. christl. Moral. Hannover, 1805. 8. und: Gesch. der Moralphilosophie. Hannover, 1823. 8. — Leop. von Henning Principien der Ethik in histor. Entwicklung. Berl. 1824. 8.

h) Rechtsphilosophie.

Jac. Fr. Ludovici delineatio historiae juris divini naturalis et positivi universalis. Halle, 1701. Ed. II. 1714. 8. — Jo. Franc. Buddei hist. jur. naturalis in seinen Selectis jur. nat. et g. Hal. 1717. 8. — Chr. Thomasii) Paulo plenior historia juris naturalis. Hal 1719. 4. — Ad. Fr. Glafey's vollständige Geschichte des Rechts der Vernunft. Verbesserte Aufl. Leipz. 1739. 4. — Joh. Jak. Schmauss Historie des Rechts der Natur; im ersten Buche seines neuen Systems. Götting. 1753. 8. — Essay sur l'histoire du droit naturel. London, 1757. 8. — Georg. Christ. Gebauer nova iuris naturalis historia quam auxit Ericus Christ. Clevesahl. Wetzlar, 1774. 8. — Ge. Henrici Ideen zu einer wissenschaftlichen Begründung der Rechtsleh. Hannov. 1809–10. 2 Thle. 8 (im I. befindet sich d. Geschichte). — C. A. Eschenmayer Normalrecht. Stuttg. 1819. 1 Thl. Einl. — F. J. Stahl, Die Philos. des Rechts nach geschichtl. Ansicht. 2 Bde. Heidelb. 1830. 1833. — K. F. Goeschel Zerstreute Blätter etc. zur Phil. u. Theol. des Rechts u. der Rechtsgeschichte. Schleus. 1832. 8. — Veder Hist philos. juris apud Veteres. Lugd. Bat. 1832.

XVI. Geschichte einzelner Begriffe, Grundsätze, Lehren.

Chph. Gottfr. Bardili Epochen der vorzüglichsten philosoph. Begriffe. 1 Thl. Halle, 1788. 8. — Chr. Fr. Poltz Fasciculus commentationum metaphysicarum, quae continent historiam, dogmata atque controversias diiudicatas de primis principiis. Jen. 1757. 4. — Charl. Batteux histoire des causes premières. Paris, 1769. 2 Voll. 8. deutsch: Geschichte der Meinungen der Philosophen von den ersten Grundursachen der Dinge (von J. J. Engel.) Leipzig 1773. 8. n. A. Halberst. 1792. 8. — Historia philosophica doctrinae de ideis (von Joh. Jac. Brukker.) Augsb. 1723. 8. Vgl. dessen Miscell. hist. phil. p. 56. sqq. — Guil. Gotthilf Salzmann Comm. in qua historia doctrinae de fontibus et ortu cognitionis humanae ita conscripta est, ut illorum potiss. ratio habita sit, quae Plato, Aristoteles, Cartesius, Lockius, Leibnitius et Kantius de his fontibus probare studuerunt. Gotting. 1821. 4.

Chph. Meiners historia doctrinae de vero deo. Lemgo, 1780. 8. deutsch von Meusching. Duisburg, 1791. 8. Auszug (von Breyer) Erl. 1780. 8. — Chr. Fr. Stäudlin Geschichte der Lehre vom Gebete. Gött. 1825. 8. — (Ge. Frid. Creuzer) philosophor. veter. loci de providentia divina itemque de fato emendantur, explicantur. Heidelberg, 1806. 4.

Jenkini Thomasii (Philipps) hist. atheismi breviter delineata. Bas. 1709. ed. Chr. Glieb Schwarz una c. Clarkii demonstratione existentiae et attributor. Dei in lat. versa Alt. 1713. Ed. auct. ipsius auctoris. Lond. 1716. 8. — Jac Franc. Buddei Theses theol. de Atheismo et superstitione. Jenae, 1717. 8 Deutsch ebend. 1723. 8. — Jac. Frid. Reimanni Historia universalis Atheismi et atheorum etc. Hildesheim, 1725. 8.

Jo. Glieb. Buhle de ortu et progressu pantheismi inde a Xenophane Colophonio primo eius auctore usque ad Spinozam Comm. (in den

Commentatt. soc. reg. Gott. Vol. X. p. 157.) — G. B. Jaesche, der Panth. nach seinen versch. Hauptformen etc. 3 Bde. Berl. 1826—32.

Hugo Grotius philosophor. sententiae de fato et de eo, quod in nostra est potestate. Amst. 1648. 12. — Joh. Carl Günth. Werdermann's Versuch einer Geschichte der Meinungen über Schicksal und menschliche Freiheit von den ältesten Zeiten bis auf die neuesten Denker. Leipz. 1793. 8.

Jos. Priestley History of the philosophical doctrine concerning the origin of the soul and the nature of matter, in seinen Disquisitions relating to matter and spirit. London, 1777. 8.

Joach Oporini Historia critica de immortalitate mortalium. Hamb. 1735. 8. — Adam W. Franzen krit. Gesch. der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele in Absicht auf die Zeiten vor Chr. Geburt. Lübeck, 1747. 8. — Jo. Frid. Cottae hist. succincta dogmatis de vita aeterna. Tüb. 1770. 4. — Chr. Wilh. Flügge's Gesch. des Glaubens an Unsterblichkeit, Auferstehung u. s. w. Leipz. 1794—99. III Thle. 8. — Versuch einer historisch-kritischen Uebersicht der Lehren und Meinungen der vornehmsten neuen Weltweisen von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Altona, 1796. 8. — Dan. Wyttenbach de quaestione, quae fuerit veterum philosophorum inde a Thalete et Pythagora ad Senecam usque sententia de vita et statu animarum post mortem corporis opinio. 1783. — C. L. Struve hist. doctrinae graecor. ac romanor. philosophor. de statu animarum post mortem. Altona, 1803. — Carl Phil. Conz Schicksale der Seelenwanderungshypothese. Königsb. 1791. 8.

Stellini de ortu et progressu morum atque opinionum ad mores pertinentium specimen, in seinen dissertatt. Padua, 1764. 4. — Christ. Garve Abhandlung über die verschiedenen Principe der Sittenlehre von Aristoteles bis auf unsere Zeiten. Breslau, 1798. 8. und als Fortsetzung dessen: eigene Betrachtungen über die allgemeinsten Grundsätze der Sittenlehre. Ebend. 1798. 8 — Geo. Drewes Resultate der philosophirenden Vernunft über die Natur der Sittlichkeit. Leipz. 1797. 2 Thle. 8. — Car. Chr. Ehrh. Schmid's Geschichte der Lehre von Adiaphoris in seinem Buch: Adiaphora. Jena, 1809. 8. — Car. Fried. Stäudlin's Gesch. der Lehre von der Sittlichk. der Schauspiele. Gött. 1823. vom Eide; vom Gewissen; vom Selbstmorde ebend. 1824. 8. von d. Freundschaft 1826. 8.

Gottlieb Hufeland's Versuch über den Grundsatz des Naturrechts. Leipz. 1785. 8. — Joh. Chr. Fr. Meister über den Eid nach reinen Vernunftbegriffen. Eine gekrönte Preisschrift. Leipz. u. Züllichau, 1810. 4. und desselben Preisschrift über die Verschiedenheit der Philosophen im Ursatze der Sittenlehre und des Naturrechts bei ihrer Fassung in Einzellehren. Ebend. 1812. 4.

Mich. Hissmann's Geschichte der Lehre von der Association der Ideen. Gött. 1776. 8. — Dieselbe ausführlicher in: J. G. Ehrenfr. Maass Versuch über die Einbildungskraft. 2 Aufl. Halle, 1797. 8. und in der früheren Schrift paralipomena ad hist. doctrinae de associatione idearum. Hal. 1787. 8.

(In vielen Lehrbüchern der einzelnen philosophischen Wissenschaften sind historische Einleitungen gegeben.)

Da ich mich selbst eines Urtheils über die verschiedenen Lehrbücher der Gesch. der Philos. enthalten will, ein solches aber dem Nichtkenner erwünscht sein muss, so führe ich an, was Hegel in dieser Beziehung (Werke Bd. XIII. S. 130–133) sagt:

Eine der ersten Geschichten der Philosophie, die nur als Versuch merkwürdig ist, ist the history of Philosophy by Thom. Stanley. Diese

Geschichte wird nicht mehr viel gebraucht, enthält nur die alten philosophischen Schulen als Sekten, — als ob's keine neuen gegeben hätte. Es liegt die gewöhnliche Vorstellung damaliger Zeit zu Grunde, dass es nur alte Philosophien gibt und die Zeit der Philosophie mit dem Christenthume abgelaufen ist, als ob die Philosophie Sache der Heiden sei und die Wahrheit sich nur finden lasse im Christenthum. Es wird Unterschied zwischen Wahrheit gemacht, wie sie aus natürlicher Vernunft geschöpft wird (alte Philosophien) und zwischen geoffenbarter Wahrheit (in der christlichen Religion); so gäbe es in dieser keine Philosophie mehr. Zur Zeit des Wiederauflebens der Wissenschaften gab es noch keine eigenthümlichen Philosophien. Zu Stanley's Zeiten allerdings; aber eigene Philosophien waren noch zu jung, als dass die alten Herren solchen Respekt vor ihnen gehabt hätten, um sie als etwas Eigenes gelten zu lassen. — Jo. Jac. Bruckeri Historia critica philosophiae. Das ist weitschichtige Kompilation, die nicht rein aus den Quellen geschöpft, sondern mit Reflexionen nach der damaligen Mode vermischt ist; die Darstellung ist im höchsten Grade unrein. Diese Art zu verfahren ist durchaus unhistorisch; nirgends ist jedoch mehr historisch zu verfahren, als in der Geschichte der Philosophie. Dieses Werk ist so ein grosser Ballast. — Dietrich Tiedemann's Geist der speculativen Philosophie. Die politische Geschichte hat er dabei weitläufig, aber geistlos abgehandelt; die Sprache ist steif und geziert. Das Ganze ist ein trauriges Beispiel, wie ein gelehrter Professor sich sein ganzes Leben mit dem Studium der speculativen Philosophie beschäftigen kann, und doch gar keine Ahnung von Speculation hat. (Seine argumenta zum Zweibrücker Plato sind in derselben Manier). Er macht Auszüge aus den Philosophen, so lange sie raisonnirend bleiben; wenn es aber ans Speculative kommt, pflegt er böse zu werden, bricht ab, und erklärt Alles für leere Subtilitäten: Wir wüssten es besser. Sein Verdienst ist, aus seltenen Büchern des Mittelalters, — aus kabbalistischen und mystischen Werken des Mittelalters schätzbare Auszüge geliefert zu haben. — Joh. Gottlieb Buhle: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Die alte Philosophie ist unverhältnissmässig kurz behandelt; je weiter Buhle hinein kam, desto ausführlicher wurde er. Er hat viele gute Auszüge aus seltenen Werken, z. B. des Jordanus Bruno, die sich auf der Göttinger Bibliothek befinden — Wilh. Gottl. Tennemann's Geschichte der Philosophie. Die Philosophien sind ausführlich beschrieben, und die der neueren Zeit besser bearbeitet, als die alten. Die Philosophien der modernen Zeit sind auch leichter darzustellen, weil man nur einen Auszug zu machen, — geradezu zu übersetzen braucht; die Gedanken liegen uns näher. Bei den alten Philosophen ist es anders, sie stehen auf einem anderen Standpunkte des Begriffs; deshalb sind sie schwerer zu fassen. Man verkehrt so leicht das Alte in Etwas, das uns geläufiger ist; diess ist Tennemann begegnet, hier ist er fast unbrauchbar. Beim Aristoteles z. B. ist der Missverstand so gross, dass Tennemann ihm gerade das Gegentheil unterschiebt; durch die Annahme des Gegentheils von dem, was Tennemann für aristotelisch angibt, bekommt man eine richtigere Anschauung von aristotelischer Philosophie. Dabei ist Tennemann so aufrichtig, die Stelle aus dem Aristoteles unter den Text zu setzen, so dass Original und Uebersetzung sich oft widersprechen. Tennemann meint, es sei wesentlich, dass der Geschichtschreiber keine Philosophie habe. Er rühmt sich, kein System zu haben; im Grunde hat er aber doch eins, — er ist kritischer Philosoph. Er lobt die Philosophen, ihr Studium, ihr Genie; das Ende vom Liede ist aber, dass sie alle getadelt werden, den einen Mangel gehabt zu haben, noch

nicht kantische Philosophen zu sein, noch nicht die Quelle der Erkenntniss untersucht zu haben, wovon das Resultat gewesen wäre, dass die Wahrheit nicht erkannt werden könnte. — Von Kompendien sind drei anzuführen: 1) *Friedrich Ast's Grundriss einer Geschichte der Philosophie. Es ist in einem besseren Geist geschrieben, meist schellingsche Philosophie, nur etwas verworren. Er hat auf etwas formelle Weise ideale und reale Philosophie unterschieden.* 2) *Professor Wendt's (zu Göttingen) Auszug aus Tennemann* (*5te Ausgabe, Leipzig* 1829. 8.). *Man wundert sich, was da Alles als Philosophie aufgeführt wird, ohne Unterschied, ob es von Bedeutung sei oder nicht. Es ist nichts leichter, als nach einem Principe zu greifen; man denkt damit etwas Neues, Tiefes geleistet zu haben. Solche sogenannte neue Philosophien wachsen wie Pilze aus der Erde hervor.* 3) *Rixner: Handbuch der Geschichte der Philosophie,* 3 *Bände, Sulzbach* 1822—1823. 8. (*2te verb. Aufl.* 1829) *ist am meisten zu empfehlen; jedoch will ich nicht behaupten, dass es allen Anforderungen an eine Geschichte der Philosophie entspricht. Manche Seiten sind nicht zu loben, besonders zweckmässig aber sind die Anhänge zu jedem Bande, in denen die Hauptoriginalstellen gegeben sind. Chrestomathien, vornämlich aus den alten Philosophen, sind Bedürfniss; von den Philosophen vor Plato sind der Stellen nicht sehr viel.* — Das gelehrteste Werk über Geschichte der griech. röm. Philosophie ist wohl unstreitig das von Brandis, während Hegels Vorlesungen über Gesch. der Philos. mit dem grössten philos. Geiste abgefasst sind.

Erste Abtheilung.

Geschichte der griechischen Philosophie.

Die Ausgaben der vorzüglichsten griechischen Quellenschriftsteller, nach denen citirt worden, sind folgende:

Aristoteles. Edidit Academia Regia Borussica. (2 Bände griech. Text ex rec. Im. Bekkeri; 1 Band. lat. Uebers. interpretibus variis; bis jetzt 1 Band Scholia, collegit C. A. Brandis). Berolini 1831 — 1836. 4. (Neben der Angabe nach Büchern und Kapiteln die Bezeichnung nach Seiten und Zeilen).

Platon's Werke nach den Seitenzahlen der Ausgabe von Stephanus, die in den meisten neuern Ausgaben, so wie in Schleiermachers Uebersetzung des Platon, an den Rand geschrieben sind.

Diogenis Laertii de vitis, dogmatis et apophthegmatis clarorum Philosophorum libri decem. Ed. H. G. Huebnerus. II Voll. Lipsiae 1828. 1831. 8. Dazu: Commentarii in Diogenem Laertium ed. H. G. Huebnerus et C. Jacobitz. II Voll. Lipsiae 1830. 1832. 8.

Sexti Empirici opera. Ed. Jo. Albertus Fabricius. Lips. 1718. fol.

ΣΙΜΠΛΙΚΙΟΥ ΥΠΟΜΝΗΜΑΤΑ etc. Editio Aldina. (1526. 1527.) fol. Auch nach den angeführten Scholia in Aristotelem edit. Acad. Reg. Boruss.

Ueber die sogenannte Philosophie der vorgriechischen Völker s. d. Anhang.

I. Einleitung.

§. 19. *Anfang der Geschichte.*

Wenn wir dasjenige, was wir über Griechenland wissen, mit unseren Kenntnissen über vorgriechische Völker und Staaten vergleichen, so erscheint uns jenes nicht allein reicher und in sich geordneter, als dieses, sondern wir erkennen auch im Griechenthum den Anfang eines von da bis auf uns ununterbrochen, im innigsten Zusammenhange fortlaufenden Flusses der Begebenheiten. Das Frühere dagegen steht vereinzelt und zum Theil wie unbegreiflich da [1]). Es ist kein inniger Zusammenhang, wenn auch dagewesen, doch nicht augenfällig zwischen dem griechischen und höheren Alterthume. Die Griechen haben auch das Ueberkommene so umgestaltet, dass es durchaus als ihr Eigenthum erscheint, und als solches wissen sie es auch [2]). Der äusserliche Grund, warum klare und geordnete Geschichte erst mit den Griechen anhebt, ist jetzt nicht mehr Mangel an Kenntniss der Geschichtsquellen des höheren Alterthums, sondern Mangel solcher Quellen selbst. Obschon wir nämlich mehr schriftlich Hinterlassenes uralter asiatischer Völker als von den Griechen besitzen und kennen, so findet sich doch nichts für eine klare und geordnete Geschichtschreibung Brauchbares [3]). Das wenige Historische, welches wir über jene Völker wissen, haben wir nicht von ihnen, sondern von den Griechen erfahren, wie diese mit jenen in Berührung kamen. Wahre Geschichtschreibung findet sich zuerst bei den Griechen [4]).

1) Beim Anblick Griechenlands schauen wir wie in unsere eigene Jugend zurück, erblicken ein heiteres, durchaus verständliches Leben, wogegen ägyptisches und indisches Alterthum immer räthselhafter wird, je genauer wir es kennen lernen: einerseits eine Menge von Kenntnissen (namentlich naturwissenschaftlichen) viel grösser als die Griechen jemals besessen haben, ja vielleicht bedeutender als was wir besitzen, auf der andern Seite ein völliger Mangel an Verstand, eine Zügellosigkeit der Phantasie, welche an Wahnsinn grenzt und um Dinge, bei denen unser gebildeter Geist nicht verweilen mag; Lehren, der tiefsten Weisheit voll, neben einem nach unsern Begriffen verruchten relig Kultus. S. d. Anhang.

2) Die Griechen wissen sich selbst als autochthonisches Volk. Der Menschenbilder Prometheus schuf den Deukalion, dessen Sohn Hellen (auch ein Sohn des Zeus genannt) ist, der durch seine Söhne Aeolos, Doros und Xuthus mit den Söhnen Achäos und Jon Stammvater aller Griechen wurde. Der griech. Staat war aus sich selbst entsprungen, wie selbst die Namen der einzelnen Staatsabtheilungen bezeugen, die auf ursprüngliche Verhältnisse zurückgehen (vergl. Hermann griech. Staatsalterthümer §. 5. u. Beweisstellen) und des Aristoteles Ableitung des Staates aus dem ersten Zusammengehen von Mann und Weib. Arist. de rep. A, 2. — Allerdings kommen Erscheinungen vor, welche auf einen Zusammenhang Griechenlands mit dem höheren Alterthum hindeuten (die Einwanderungen, Ueberreste der Kastentheilung cf. Herod. II. 167. Diod. I. 28. Plut. V. Lycurg. 4., Erblichkeit des Priesterthums Schol. Aeschin. adv. Timarch. p. 47. 2., so wie auch der Gewerbe Herod. VI, 60. VII, 134. Cf. Plat. Tim. p. 24.); aber zum Theil erklären sie sich daraus, dass Griechenland, wenn auch einen durch locale Verhältnisse gezeitigten, doch denselben Einen Entwicklungsgang nehmen musste, auf dessen früheren Stufen die asiatischen Völker erstarrten (eben diese Stufe zugleich bis in die feinsten Gliederungen ausarbeitend); andrerseits sehen wir, wie das unstreitig Alterthümliche im griech. Leben auf- und unterging, zu etwas ganz anderem umgeschaffen wurde. Vergl. §. 22. 23. Durch die Religion hängt Griechenland mit Aegypten (und dadurch mit Indien), durch die Sprache mit Indien (Vergl. Bopp Vergleichende Grammatik etc. Berl. 1833.) zusammen, durch seine Schrift mit den Semiten, (man vergl. die Alphabete: Aleph, Beth, Gimel = Alpha, Beta, Gimel), und diese verschiedenen Elemente sind zu Einem selbständigen Ganzen verarbeitet.

3) Die vorzüglichsten Kenner der indischen Literatur bezeugen, dass die Inder keine Geschichte haben. Jones in Asiatical researches I. p. 430. — Colebrooke ib. IX. p. 398. — Wilford ib. IX. p. 133. — Die chines. Geschichte wird von Davis in Transact. of the roy. As. soc. tom. I. bis in's 2te Jahrh. v. Chr. für fabelhaft gehalten. — Persische, ägyptische und phönizische Geschichte entnehmen wir nur aus griech. Quellen. Nur von den Hebräern wissen wir einiges Historisches aus eigenen Schriften, aber theils sind es nur Sagen, die mitgetheilt werden, theils Prophetien, keine wahre Geschichtserzählung wie sie bei den Griechen vorliegt. Spätere haben eine Geschichte daraus machen können. Keinenfalls beginnt die Geschichte dieses Volkes früher als die griechische.

4) Vater der Geschichte wird Herodotos genannt, geb. Ol. 74, 1 (484 v. Chr.), ein kleinasiat. Grieche; doch waren schon Anfänge zur Geschichtschreibung bei den Kleinasiaten seit dem 6. Jahrh. (Logographen) gemacht worden. Vergleicht man diese Thatsachen mit dem Anfange der griech. Philos., so findet man, wie Geschichtschreibung und Philosophie Eine Geburtstätte und Eine Geburtszeit haben.

§. 20. *Anfang der Gesetzgebung.*

Ein Unterschied der Griechen von den vorgriechischen Völkern ist, dass wir zuerst bei jenen Gesetze [1]) finden und eine Staatsform, welche sich von der bei den ältern Völkern herrschenden eben dadurch unterschied, dass sie auf Gesetze gegründet war; nämlich die Republik. Auch die Basileia, welche in den ältesten Zeiten der Griechen noch herrschte, unterschied sich von der Despotie der Asiaten durch gesetzliche Bestimmtheit [2]). Die Tyrannis hat sich zuweilen der Despotie genähert, aber immer wurde sie als ein Unrecht allgemein anerkannt [3]), welches Bewusstsein die Asiaten von der Despotie nicht hatten [4]).

1) Mit dem Bewusstsein, dass der Freie dem Gesetze unterthan sei, d. h. seine wahre Freiheit im Gesetze habe. Schon Herod. spricht diess aus, VII, 104. *Die welche Freie* (es ist von Spartanern die Rede) *sind, sind nicht schlechthin frei,* (nicht in der Willkühr), *denn über ihnen ist herrschend* (δεσπότης) *das Gesetz, welches sie mehr fürchten als dich* (den Xerxes) *die Deinen.* — Aristot. de rep. *A*, 2. (1253, a, 31.) *Wie der Mensch seinem Zwecke nach* (sein Zweck aber ist der Staat) *das herrlichste aller lebenden Wesen ist, so ist er auch fern von Gesetz und Recht das schlechteste von allen.* Cf. Thucyd. II, 11. — Das Gesetz ist Selbstbestimmung der Vernunft, d. h. Freiheit. Wo das Gesetz, da hat die Willkühr ein Ende. Daher sehen wir im Anfang der griech. Geschichte überall Gesetzgeber auftreten, und die Philos. selbst ging aus Gesetzgebern, den 7 Weisen (s. d.), hervor. Die Bestimmungen, welche bei den Barbaren galten, waren keine Gesetze, denen der Freie willentlich nachlebte, sondern wurden gewusst als Gebote für Sclaven: eine Nothwendigkeit, ein Schicksal. Zwischen jenen Gesetzen und diesen ist der Gegensatz, den Paulus Römerbr. 8, 2. schön ausspricht: *Das Gesetz des Geistes hat mich frei gemacht von dem Gesetz der Sünde und des Todes.*

2) Vergl. Hermann Griech. Staatsalt. §. 55. u. Beweisstellen. Aristot. de rep. *Γ*, 14.

3) Die Tyrannen konnten sich nirgends halten. Es kommen nur zwei Dynastien vor, welchen es gelang die Tyrannis über die zweite Generation hinaus zu vererben: die Orthagoriden in Sicyon 673—573 und die Kypseliden in Korinth 655—582. In das Zeitalter der Tyrannen fällt der Anfang der Philosophie, weil der griech. Volksgeist hier zuerst die Anfordrung hatte, ein eigenes ihm angemessenes (freies) Dasein sich im Gedanken zu geben, als sein äusseres Dasein seiner unangemessen wurde.

4) Daher nennt Aristot. de rep. *A*, 2. die Barbaren geborne Knechte. Aristot. de rep. *Γ*, 14. (1285, a, 20.). *Die Barbaren sind knechtischer als die Griechen, die asiatischen mehr als die europäischen, denn sie unterziehen sich der despotischen Herrschaft, ohne irgend unwillig zu werden.*

§. 21. *Anfang der Freiheit.*

A. Staat. Die Griechen wussten sich daher als frei, insofern sie eben Griechen waren, gegenüber den Barbaren, die sie als von Natur Sklaven verachteten [1]). Gegen sie nahmen die Asiaten die Freiheit niemals in Anspruch, weil in der That der despotisch Beherrschte, wie der Despot selbst, durch die Furcht in dem Gefühle der Knechtschaft gehalten wird. Auch äusserlich hatten sich die Griechen als freie, indem sie jedes Geschäft, welches auf die Befriedigung der blos natürlichen Triebe abzielte so wie persönliche Dienstleistungen, für unehrenhaft hielten (welches vom Bürgerrecht ausschloss) [2]) und so weit als möglich ihren Knechten überliessen. Unterschieden von uns, die wir die Natürlichkeit vergeistigen. In der Republik war die Freiheit so anerkannt, dass jeder Einzelne an ihr Theil habende (Bürger) als Dasein des Allgemeinen (Staat) geachtet wurde, so dass es keinen Unterschied der Herrschenden und Beherrschten gab, sondern jeder beides in sich vereinigte, also der Staat auf Selbstbestimmung gegründet war [3]). Vergl. §. 20.

1) Vergl. Aristot. de rep. *A*, 2. f.

2) Cf. Aristot. de rep. *Γ*, 3. Herod. II, 167.

3) Aristokratie (Oligarchie) und Demokratie sind nur in Bezug auf die Anzahl der wirklichen Bürger unterschieden, und Geldverhältnisse sind es, welche die Demokratie in Aristokratie umwandeln, wenn nämlich durch Entsittlichung oder durch Schulden die Armen von den Reichen abhängig werden.

§. 22. *Fortsetzung.*

B. Religion. Auch in seinem Verhältniss zur Religion tritt der griech. Geist nach seiner Berufung zur Freiheit hervor. Dem Ursprunge nach hängt die griechische Religion mit den uralten asiatischen Religionen auf das Innigste zusammen, aber die Griechen machten diese Religion zu ihrem eigenen freien Besitzthum, indem sie dieselbe so umgestalteten, dass sie alle Aehnlichkeit mit den altasiatischen Religionen verlor. Wie originell-griechische Vorstellungen durch die griech. Dichter und später durch die Phi-

losophen sich ausbreiteten, zog sich das überlieferte Asiatische, für welches es gar kein Verständniss mehr gab, in den Hintergrund der Mysterien zurück [1]), und vergebens suchte man durch Deutung, Sinn und Geist des Abgestorbenen zurückzubringen. Diese swar ursprünglich physikalischen Inhaltes, aber eben dadurch, dass Naturerfahrung als eine uralte Gottesoffenbarung in Ansehen stand, wurde alle physikalische Forschung bei den Griechen durchaus unmöglich gemacht [2]). In Griechenland sehen wir zugleich das Zugrundegehen der asiatischen und das Geborenwerden der europäischen Bildung, der Triumph dieser ist das Verderben jener [3]). Der jungen europäischen Bildung gehört die erwachsende Philosophie an, und diese steht daher im schärfsten Gegensatz gegen die in den Mysterien ersterbende Religion, welche jedoch noch mächtig genug war, vielen trefflichen unter den freien Denkern Verderben zu bereiten. Die Philosophie war von Anfang weit entfernt eine Erklärung der Religion oder eine Rechtfertigung vor derselben zu versuchen; die Religion wurde entweder stillschweigend bei Seite liegen gelassen, oder angegriffen, getadelt und verachtet, oder höchstens zur Verbildlichung speculativer Gedanken benutzt.

1) Die verkehrtesten Begriffe herrschen über Mysterien. Man hat in ihnen eine Lehre der Gebildetsten gesucht, zu gut für das Volk Die Mysterien waren aber durchaus ein öffentliches Geheimniss, nämlich öffentlich, weil die Mehrzahl aller Griechen eingeweiht war, Geheimniss, weil sie niemand verstand. Es hatte mit ihnen eine ähnliche Bewandniss wie jetzt mit der Freimaurerei. Ueber die wahre Bedeutung altasiatischer Religion und damit der Mysterien, wie sie die Griechen selbst nicht kannten, weil sie den Schlüssel zu dem Ueberlieferten verloren hatten, s. Anhang und J. S. C. Schweigger Einleitung in die Mythologie.

2) Vergl. Schweigger Einleitung in d. Mythologie auf dem Standp. der Naturwissenschaft. Halle, 1836. 8.

3) Alle griech. Schriftsteller gehören der aufblühenden europäischen Bildung an, die unverständlich gewordene asiatische liess sich nicht aussprechen. — Vergl. §. 27. 28.

§. 23. *Fortsetzung.*

C. Kunst. Während wir bei den altasiatischen Völkern an der Stelle wahrer Kunst entweder ein Streben nach dem Ungeheuren und dem Ausdruck desselben im selbst

Ungeheuren, oder ein Symbolisiren des nur Geahnten [1]) finden, tritt bei den Griechen zuerst das wahre Kunstwerk auf, mit Bewusstsein geschaffen, nicht um eines andern, sondern um seiner selbst willen daseiend, welches das Wesen der Schönheit ist, nämlich die Freiheit in der sinnlichen Erscheinung [2]). Die griechische Kunst machte die Vermittlerin zwischen der Philosophie und der Religion. Nämlich selbst wie die Philosophie dem erwachsenden europäischen Geiste angehörend, fand sie in der altasiatischen Religion einen Stoff, der dem neuen Geiste gemäss umgearbeitet wurde. So entstanden zwei Religionen: die symbolische, aber nach ihrer Bedeutung nicht mehr gekannte Religion der Mysterien, und die von der Poesie umgestaltete [3]) Religion, welche die symbolische Beziehung verloren und dafür eine Mythologie enthielt, die in lebendiger Schöne vom ganzen griechischen Gedankenreichthum belebt wurde [4]). Ohne diese Kunstreligion würde die altasiatische Religion kein freies Denken haben aufkommen lassen, sondern hätte dasselbe gänzlich in sich verschlungen, wie in Asien der Fall war. Recht und Macht, welche der griech. Geist gegen das Alterthümliche zuerst in der Umgestaltung der Religion bewiesen, waren die erste Manifestation seiner Freiheit, auf welche die höhere der Philosophie sich gründete.

1) S. Anhang.

2) Das F r e i e ist a) das S c h ö n e in der sinnlichen Erscheinung; b) das W a h r e in der Erkenntniss, d. h. dem Bewusstsein des allgemeinen Geistes; c) das G u t e in dem individuellen Bewusstsein. — Man darf nur eine ägypt. und eine griech. Bildsäule vergleichen, um zu sehen, wie bis ins Aeusserlichste hinein die Freiheit das Charakteristische am Griechischen ist. Arme, Beine, Stellung sind entfesselt. Das Symbolische (Aegyptische) kann oberflächlich betrachtet geistreicher als das Schöne erscheinen, dort liegt etwas Geahntes im Hintergrunde, hier nicht. Jenes Geahnte aber ist ein Abstractes, das noch nicht zum Gedanken geworden, was keine Wirklichkeit hat (als Abstractes). Das Symbol ist nicht das, was es ist, sondern stellt ein anderes vor, welches aber noch weniger Wirklichkeit hat. Dagegen ist das Kunstwerk, zwar auch nicht b l o s s ein äusserliches, aber wohl die Aeusserung, und zwar die vollendete, eines ganz in ihm Enthaltenen; es hat eine Seele. Das Symbolische verhält sich zum Kunstwerk wie ein Gespenst zu einem lebendigen Menschen.

3) Sie war kein willkührliches Gemächt der Dichter Homer und Hesiod. Diess liegt in der Natur der Sache; aber auch die Alten wussten

diess, wie nicht allein aus der Beziehung zu den Mysterien hervorgeht, sondern auch Herodot ausdrücklich ausspricht. Herod. II, 52. 53. Hier wird auch angegeben, dass die Dichter, welche früher gelebt haben sollten, offenbar die ältesten Theologen (Orpheus), als Homer und Hesiod, vielmehr später waren. Diese Späteren hatten das Streben die Homerischen Götter mit den Mysterien in Einklang zu bringen, sie als ein endlich obsiegendes Geschlecht über vorher wechselnde Göttergeschlechter darzustellen. (S. §. 27. u. §. 28.).

4) Es ist kein blosser Zufall, dass sich die griech. Götterwelt in der Poesie bis auf diesen Tag erhalten hat. Die Gedanken, welche ihre Seele ausmachen, geben ihr Unsterblichkeit.

§. 24. *Anfang der Philosophie.*

Die meisten Wissenschaften sind um eines gewissen Nutzens und Vortheils willen, welcher nicht in sie selbst fällt, die einzig *freie Wissenschaft ist die, welche nicht um eines solchen Nutzens willen ist, sondern allein um ihrer selbst willen, wie man auch einen freien Mann denjenigen nennt, der nicht um eines andern willen, sondern allein seinetwegen da ist* [1]. Als diese freie Wissenschaft wussten die Griechen die Philosophie, und daher sind sie auch in Wahrheit die ersten, die um ihrer selbst willen lebten, also frei waren, die ersten, welche philosophirt haben, nachdem sie alle Noth des Lebens von sich gewiesen hatten [2]. Die Philosophie ist den Griechen eine wahrhaft *göttliche (und darum die ehrwürdigste) Wissenschaft, sowohl weil sie dem Gotte, als dem Freisten, am meisten zukommt, als weil sie eben auch das Göttliche* (das Freiste, sich selbst bestimmende — den Geist) *zum Inhalte hat. Nöthiger als sie sind alle Wissenschaften, vollkommner keine* [3] [4].

1) Aristot Met. *A*, 2. (p. 928, b, 25—28.)

2) Cf. Aristot. Met. *A*, 2. (p. 982, b, 21—23.) *Es bezeugt diess auch die Geschichte: denn nachdem schon fast alles Nöthige und was zur Erleichterung und Unterhaltung des Lebens gehört, vorhanden war, begann eine derartige Einsicht gesucht zu werden.*

3) Ib. (p. 982, b, 28 983, a, 11.) Bei dieser Gelegenheit denkt Aristoteles auch schon des Einwurfs: *Nur einem Gotte komme der Besitz dieser freisten Wissenschaft zu, der Mensch sei in vielfacher Beziehung knechtisch, und es sei unwürdig, wenn ein Mann eine andere als eine ihm zukommende Wissenschaft suche.* Wie jetzt gesagt worden: der Mensch könne die Wahrheit nicht erkennen wie Gott, nicht Gott und göttliche Dinge. *Doch es ziemt dem Göttlichen nicht neidisch zu sein,* antwortet Aristoteles.

4) Wie den Griechen Philosophie die freie Wissenschaft war, so nannten sie auch Alles, was freie Wissenschaft war (die ihren Ursprung dem Wissenstriebe, nicht der Noth des Lebens verdankte) Philosophie. (Cf. Plat de rep. IV. p. 435.) So nennt Platon die Geometrie Philosophie (Plat. Theaet. p. 143.), Aristoteles die Mathematik einen Theil der *σοφία* (Aristot. Met. *K*. 4.), die Astronomie eigenthümlichste (*οἰκειοτάτη*) Philosophie. (Cf. Arist. Phys. *B*, 2. Met. *K*, 3. u. a.). Wir sind geneigt die Erfindung der Math. bei den Aegyptern von der Noth des Lebens abzuleiten (wegen der Nilüberschwemmungen); Arist. leitet sie von der Musse der ägypt. Priester ab. Met. *A*, 1. (p. 981, b, 23.).

§. 25. *Begriff der Philosophie bei den Griechen.*

Das weitere allgemeine Bewusstsein der Griechen von der Philosophie war nach Aristoteles, dem vollendeten griechischen Philosophen, folgendes: *Sie ist die Wissenschaft von den Principien und Ursachen. Diese aber sind das allgemeinste, weil sie überhaupt in Allem erscheinen. Wer aber das allgemeinste weiss, weiss Alles. Daher ist die Weisheit die wissenreichste Wissenschaft. Indem das Allgemeinste aber das der Sinneswahrnehmung am fernsten liegende ist, weil das Einzelne durch die Sinne wahrgenommen wird, so ist die Wissenschaft von demselben auch die schwierigste. Die Principe und Ursachen von Allem werden ferner nothwendig die genaueste Wissenschaft geben, weil eine Wissenschaft um so genauer ist, je weniger Voraussetzungen sie macht und durch je wenigere Principe sie zu Stande kommt. Lehren heisst die Ursache von etwas angeben, und so ist die Wissenschaft von den Principien von Allem sicher die lehrreichste. Da die Weisheit die wissenreichste Wissenschaft ist, wird sie am meisten von dem gewählt werden, der das Wissen um seiner selbst willen wählt, und so kommt ihr am meisten Verstehen und Wissen um seiner selbst willen zu. Das am meisten Wissliche sind die Principien und Ursachen, denn durch diese und aus diesen wird das Uebrige erkannt und nicht diese aus dem unter ihnen Begriffenen. Endlich ist die Weisheit auch die gebietendste Wissenschaft, da sie erkennt, weswegen ein jedes geschehen muss. Nicht um irgend eines Thuns willen, noch wegen eines Bedarfs haben sogleich die ersten philosophirt, sondern um der Unwissenheit zu entgehen, einzig des Wissens wegen. Aus*

der Unwissenheit und dem Wundern entsteht die Philosophie; ihr Ziel und Zweck aber ist das Gegentheil, nämlich das Wissen, welches mit ihrem Besitz eintritt[1]). *Im Wissen liegt die Wahrheit und so ist die Philosophie denn endlich die Wissenschaft der Wahrheit, wie denn die Principe das wahrste sind, weil sie, der Grund des Seins für alles Uebrige, nicht nur zuweilen, sondern immer wahr sind*[2]).

1) Aristot. Met. *A*, 2. Cf. Plat. de rep. VII. 521. 485. V. 475. Phaedo p. 69.

2) Aristot. Met. *A. ἔλαττον*. 1. (p. 993, b, 19—31.).

§. 26. *Quellen der Geschichte der griechischen Philosophie.*

Die Quellen der griechischen Philosophie sind:

1) Vollständige Schriften einzelner Philosophen, und zwar besitzen wir solche von den wichtigsten: Platon, Aristoteles, den Neuplatonikern (s. d.).

2) Bruchstücke von Schriften, überlieferte Reden, Nachrichten vom Leben und von den Lehren. Solche finden sich insonderheit:

 a) In den Schriften des Aristoteles, welche die wichtigste und reichste Quelle zur Gesch. der griech. Philosophie sind, weil Aristoteles in dem würdigsten Sinn, mit tiefster Erkenntniss und unparteiischem Eingehen, die früheren Philosophen auffasst, und beinah jede seiner eigenen Untersuchungen mit historischen Betrachtungen einleitet[1]).

 b) In den Schriften des Platon. Während Arist. häufig die eigenen Worte der älteren Philosophen anführt, bringt es die Weise der platonischen Schreibart mit sich, dass in ihr gewöhnlich die Gedanken der früheren nach Platons eigener Auffassung vorgetragen werden. Plato philosophirt oft im Sinne seiner Gegner, um sie durch sich selbst zu denjenigen Widersprüchen zu führen, auf welche der weitere Fortschritt der Philosophie sich gründet.

 c) In den Schriften des Plutarch, Cicero, Lu-

cretius, Seneca, Galenus, Sextus Empirikus, Simplikios, der Kirchenväter, der Neuplatoniker, Diogenes Laertios, Joan. Stobäos, Hesychios u. A., welche mit grosser Vorsicht zu benutzen. Sie sind grösstentheils nach verlorengegangenen ältern histor. philos. Schriften (s. über dieselben Brandis Gesch. der griech. röm. Philos.) bearbeitet, grösstentheils ohne wahrhaft philosophischen Sinn oder (wo dieser, wie bei den Neuplaton., vorhanden) ohne kritischen Sinn. Sextus Emp. gehört zu den besten und reichhaltigsten Quellen; Diogenes Laert. zu den reichhaltigen, aber ohne alle philos. Auffassung geschriebenen. Stobäos enthält höchst brauchbare Quellen aus verlorenen Werken. Simplikios (in der Mitte des 6. Jahrh.) ist durch seinen philos. Geist und den Fleiss mit dem er viele Bruchstücke älterer philos. Schriftsteller und Nachrichten über dieselben zusammgestellt, eine der wichtigsten Quellen.

Die Sammlungen der Fragmente, Ausgaben der Schriften u. dgl. einzelner Philosophen, werden bei diesen erwähnt.

1) Ueber den Sinn, in welchem Arist. die Gesch. der Philos. auffasste, geben folg. Stellen Rechenschaft. Met. *A*, 3. (p. 983, b, 1.): — *Gleichwohl wollen wir auch diejenigen anziehen, welche vor uns auf Untersuchung der Dinge eingegangen sind und über die Wahrheit philosophirt haben. Denn offenbar geben auch diese gewisse Anfänge und Ursachen an; es wird also der vorliegenden Untersuchung zum Beistand gereichen, denn entweder werden wir eine andere Art der Ursache finden, oder den jetzt (hier) angegebenen Ursachen mehr Zutrauen schenken.* — De coelo *A*, 10. (p. 279, b, 7—12.): — *Zugleich wird aber auch das was gesagt werden soll mehr Glauben finden, bei denen die erst das Recht der entgegenstehenden Gründe vernommen haben. Denn in Abwesenheit verurtheilt zu werden scheinen, möchte uns weniger vortheilhaft sein. Schiedsrichter nämlich, nicht Widersacher müssen die sein welche die Wahrheit genügend zu beurtheilen unternehmen.* — Met. *A. ἔλαττον* 1. (p. 993, b, 11—19.): — *Es ist gerecht nicht allein denen Dank zu wissen, mit deren Meinungen man übereinstimmt, sondern auch denen, welche oberflächlich erscheinen; denn auch diese haben etwas beigetragen, denn sie dienten unserer Fähigkeit als Vorübung. Wenn Timotheos nicht gewesen wäre, so würden wir einen grossen Theil der Tonkunst nicht haben; ohne den Phrynis wäre aber Timotheos nicht gewesen. Auf dieselbe Weise verhält es sich auch mit denen, die nach Wahrheit forschten, denn von Einigen haben wir gewisse Meinungen überkommen, Andere aber sind Ursache geworden, dass jene gewesen sind.* — Unkundige nur haben gegen Arist. gesprochen, und wenn die Py-

thagoäer (nach Porphyrius vita Pyth. p. 36. ed. Holsten) dem Aristoteles u. a. Philos. vorgeworfen haben, er habe sich das *Fruchtbare* der pyth. Lehre zu eigen gemacht, so ist dieses nur Lob, nicht Tadel, und zeigt, dass er die pyth. Philos. recht erkannt habe.

II. Vorgeschichtliches.

§. 27.

Vor dem Ursprunge der Philosophie gab es unter den Griechen schon denkende Männer, welche theils auf altreligiöse Bildung gestützt ganz in mysteriöser Weise über Gegenstände sprachen (theologisirten), welche später dem Gebiete der Philosophie angehörten [1]), theils in Sentenzen, welche sich mündlich fortpflanzten, einen gebildeten Verstand kund gaben. Während jene, als deren Repräsentant Orpheus anzusehen, schon durch ihr Verhältniss zur Religion als Nichtphilosophen sich zu erkennen geben, haben diese, durch die sieben Weisen repräsentirt, in ihren Sentenzen nichts mit der Philosophie gemein als die Form der Allgemeingültigkeit.

1) Namentlich über den Ursprung der Dinge Aristot. Met. *A*, 8. unterscheidet scharf die *ersten Philosophen* (Thales u. s. f.) von den *Ganzalten*, *welche zuerst theologisirt haben.* — Aristoteles achtet sie nicht, am wenigsten als Philosophen. Met. *B*. 4. (p. 1000, a, 8.) Cf. Plat. Protag. p. 316. — Indess sind die alten Theologen nicht ohne Zusammenhang mit der spätern Entwicklung der Philos. gewesen, so nämlich, dass die Gedanken, welche sie in Orakel und Mysterien verhüllten, nachmals frei heraustreten. Solche Beziehungen werden angedeutet. Cf. Plat. Theaet. p. 180. Cratyl. p. 402. Aristot. Met. *A*, 3.

§. 28. *Orpheus.*

Orphische Gedichte herausgeg. von Eschenbach (Traj. ad Rh. 1689), Gesner (Lips. 1764), Gottfr. Hermann (Lips. 1805. II Voll. 8.). Uebers. v. Voss (Heidelb. 1806. 8.). — De Orpheo atque de mysteriis Aegyptiorum. Auct. K. Lycke Hafniae 1786. 8. Cf. Jo. Glob. Schneider de dubia orphicorum carminum auctoritate atque vetustate, in den analectis criticis Traj. ad Viad. 1777. 8. Fasc. I. Sect. IV. Wagner in d. Ideen zu einer allgem. Mythologie S. 344. ff. — C. A. Lobeck de carminibus orphicis Diss. I. Regiomont. 1824. — G. H. Bothe Orpheus poetarum graecorum antiquissimus. Goett. 1825. 4. — Aglaophamus sive de theol. myst. Graec. causis l. III. scr. C. A. Lobeck. Regiom. 1829. 2 vol. 8.

Orpheus ist ein Name, an den sich das meiste ächt alterthümlich über Ursprung der Welt theologosirte anschliesst. Weder die Existenz eines Mannes dieses Na-

mens, noch sein Zeitalter lassen sich mit Bestimmtheit festsetzen, noch seine Schriften [1]. Eine Probe von der Beschaffenheit des ihm Beigeschriebenen gibt einen Beweis, wie wenig in ihm der Anfang der Philosophie zu suchen sei. Als Erstes wird die Zeit angegeben, daneben Aether und Chaos. Der grosse Chronos erzeugte darauf im göttlichen Aether ein glänzendes Ei aus dem kreisförmig bewegten Chaos. Aus diesem ging hervor Eros (der zarte, Metis, Phanes, Erikapäos), welcher die Nacht erzeugt und die Welt erschafft, zuerst in ihr die Sonne (auch Phanes genannt und Dionysos), dann den Mond, der viele Berge und Städte hat. Phanes übergibt der Nacht das Scepter und untrügliche Wahrsagung. Himmel und Erde vermählen sich und zeugen die Parzen, Hekatoncheiren und Kyklopen. Die Nacht aber gebiert die Titanen, um ihre von Uranos in den Tartaros verstossenen Söhne zu rächen. Jene, von Kronos geführt, besiegen den Uranos und vermählen sich untereinander. Okeanos bekommt die Thetys, Kronos die Rhea. Zeus, von diesen erzeugt, stürzt den Kronos und verschlingt, berathen von der Nacht und von Kronos, die Welt, um sie wieder ans fröhliche Licht zu bringen, so dass er in sich enthält was war und was sein wird.

Zeus ist der erste gezeugt, Zeus letzter, der Sender des Blitzstrahls,
Zeus ist das Haupt, Zeus Mitte; aus Zeus ward Alles geboren.
Zeus ist die Wurzel der Erd und des sterneschimmernden Himmels.
Zeus ist männlich erzeugt, Zeus ward als unsterbliche Jungfrau.
Zeus ist Allem der Hauch, Zeus Trieb unermüdlichen Feuers.
Zeus ist die Wurzel des Meers, Zeus ferner Sonne und Mond auch.
Zeus ist der Herr, Zeus Führer von Allem, der Sender des Blitzstrahls;
Alles verbergend, herauf aus dem heiligen Herzen aufs neue
Bringt er ans vielerfreuliche Licht, tief Sinniges wirkend [2]).

Charakteristisch ist, dass *nicht die ersten, wie Nacht, Himmel, Chaos oder Okeanos als Herrschende und Regierende bestimmt werden, sondern Zeus* (der spätere). *Die Herrscher des Seienden wechseln* [3]) *bei ihnen, daher kommen sie zu jener Meinung* [4]).

1) Er muss später als Homer gewesen sein, weil sich bei diesem keine auf Orpheus bezügliche Spur findet (cf. §. 23, 3.), früher als die ionisch. Philosophen, wie kosmogonische Bruchstücke beim Hesiod und alte Zeugnisse und Be-

zugnahmen schliessen lassen. Vergl. Brandis Gesch. der griech. röm. Philosoph. XVII.

2) Theogonie oder Kosmogonie des Orpheus. Procl. in Plat. Tim. v. 49. Euseb. de praep. ev. III, 9. Es wird auch noch eine andere orphische Kosmogonie angeführt, welche ebensowenig philosophisch ist, wie die obige.

3) Aristot. Met. *N*, 4. (p. 1091, b. 4.), Aristoteles setzt hinzu, *die Gemischten unter den alten Dichtern, bei welchen nicht Alles nur mythisch behandelt wird, wie Pherekydes u. e. a. setzen das erste Erzeugende als das Trefflichste.*

4) Linos, Musäos, Olenos *werden* (nach Brandis Gesch. etc. S. 54.) *in Bezug auf Kosmogonien entweder in Verbindung mit Orpheus nur angeführt ohne Angabe bezeichnender Eigenthümlichkeiten, oder es werden ihnen, namentlich dem Linos, Verse beigelegt, die weder dem Inhalte noch der Form nach für alterthümlich gelten können.* (Cf. Stob. Ecl. Phys. I. p. 278. ff. Diog. Laert. I. §. 4.)

§. 29. *Die sieben Weisen.*

Jo. Franc. Buddei Sapientia Veterum h. e. dicta illustriora septem Graeciae sapientium explicata. Hal. 1699. 4. — Ch. A. Heumann von den sieben Weisen in den Actis Philosoph. X St. — Charakteristik der sieben Weisen Griechenlands. Nürnb. 1797. 8. — Is. de Larrey Histoire des sept. Sages. II Voll. Rotterd. 1713. 1716. 8. Augmentée de remarques par Mr. de la Barre de Beaumarchais. Haye, 1734. II Voll. 8. — J. K. S. Kiefhaber, Sprüche der s. W. Gr. München u. Nauplia 1830. 12. — Cf J. C. Orellius, opuscula graec veterum sent. et mor. 2 Tom. Lips. 1819—21. 8. — Cf. §. 30.

Die sieben Weisen waren mit Ausnahme des Thales (s. d. folg) keine Philosophen, sondern verständige Staatsmänner [1]), unter einander befreundet [2]) und zu einer Zeit [3]) lebend, in welcher die patriarchalische Königsherrschaft (*βασίλεια*) zur Republik, zum Theil durch die Tyrannis überging. Es werden Verschiedene genannt, unter ihnen aber stets: Thales, Bias, Pittakos und Solon [4]). Platon nennt sie in folgender Reihe [5]): Thales von Milet, Pittakos von Mitylene, Bias von Priene, Solon von Athen, Kleobulos von Lindos, ein Rhodier, Myson von Chene, Chilon von Lakedämon. Statt des Myson wird gewöhnlich Periandros von Korinth genannt [6]). Es werden von ihnen Denksprüche überliefert [7]), welche grösstentheils kurzgefasste Lehren der Lebensklugheit und der Sittlichkeit enthalten, wie sie sich wohl im Munde von Gesetzgebern ziemen.

1) Diog. Laert. I. §. 40. ὁ δὲ *Δικαίαρχος οὔτε σοφοὺς* (im späteren Sinne), *οὔτε φιλοσόφους φησὶν αὐτοὺς γεγονέναι, συνετοὺς δέ τινας καὶ νομοθετικούς.*

2) Die Geschichte vom Dreifuss Cic. de legg. II, 1. Val. Max. IV, 1. Diog. Laet. I. §. 28. Plut. in Solone.

3) Nach Tennemann. Ol. 40—56.

4) Diog. Laert. I. §. 41. 42.

5) Plat. Kratyl. p. 343.

6) Ueber Thales s. d. folg. — Pittakos war einige Zeit Aesymnet (vom Volk auf Zeit erwählter Alleinherrscher, Aristot. de rep. *Γ*, 14.) und Gesetzgeber (Aristot. de rep. *B*. fine.) von Mitylene. Cf. Diog. Laert. I. 74. ff. — Bias schrieb 1000 Verse, auf welche Weise Ionien glücklich sein könnte. Diog. Laert. I. 82. ff. — Solon der berühmte Gesetzgeber Athens. Er wollte nicht Tyrann werden und auch den Peisistratos als solchen nicht dulden. Als er nichts vermochte, verliess er Athen und kehrte auf des Peisistratos Einladung nicht zurück. Diog. Laert. I. 45—67. Cf. Aristot. de rep. *B*, 9. Meursii Solon Hafn. 1632. G. Schmidius de Solone legisl. Lips. 1688. J. F. Mentz de Solonis legg. ad Gell. II. 12. Lips. 1701. Gaudin in mém. de l'Inst. sc. mor. et pol. T. V. p. 43—52. — Kleobulos reiste nach Aegypten. Diog. Laert. I. 89. ff. — Myson Sohn eines Tyrannen Diog. Laert. I. 106 ff. Chilon, Ephor. Diog. Laert. I. 68 ff. — Periandros Tyrann von Korinth. Diog. Laert. I. 94 ff. Bei ihm sollen die 7 Weisen zum Gastmahl sich vereinigt haben, welches Plutarch beschrieben. C. Wagner de Periandro septem sap. annumerato. Darmst 1828. — Die Sieben sollen dem Apollon gemeinschaftlich ein Musterstück ihrer Weisheit gewidmet haben. Plat. Protag. p. 343.

7) Diog. Laert. in den angef. Stellen. Z. B. Von Thales: *Erkenne dich selbst. In Nichts unterscheidet sich der Tod vom Leben.* — Von Solon: *Die Gesetze gleichen den Spinneweben* (— Kleine Diebe hängt man, grosse lässt man laufen! —). *Baue auf Rechtschaffenheit mehr als auf Eid. Nimm nicht schnell Freunde an, die du aber angenommen verwirf nicht.* — Von Chilon: *Die Zunge ist im Zaum zu halten, am meisten beim Mahle. Man muss schneller zu den Unglücksfällen der Freunde eilen, als zu deren Glücksfällen. Hüte dich selbst. Unmögliches erstrebe nicht. — Nichts zu sehr.* (Diog. Laert. I, 41.). — Von Pittakos: *Was du thun willst, sage nicht voraus, denn wenn du es nicht vermagst, würdest du verlacht werden.* — Von Bias: *Von den Göttern sprich, wie sie sind.* — Von Kleobulos: *Man muss lieber hören als sprechen. Im Glück nicht übermüthig, im Unglück nicht verzagt.* — Von Periandros: *Lust vergeht, Ehre besteht. Sei derselbe gegen glückliche und unglückliche Freunde. Was du versprochen, halte.* Die Sieben werden mit ihren Sprüchen zusammengestellt in folgenden Versen (aus dem Lat. von Voss):

Mass zu halten ist gut, diess lehrt Kleobulus aus Lindus.
Jegliches vorbedacht, heisst Ephyras Sohn Periander.
Wohl erwäge die Zeit, sagt Pittakus aus Mitylene.
Mehrere machen es schlimm, wie Bias meint der Priener.
Bürgschaft bringet dir Leid, so warnt der Milesier Thales.
Kenne dich selbst, so befiehlt der Lakedämonier Chilon,
Endlich: Nimmer zu sehr! gebeut der Cekropier Solon.

III. Geschichtliches.

§. 30. *Anfang der Philosophie bei den Griechen.*

Scipio Aquilianus de placitis philosophorum ante Aristotelem. Milan. Venet. 1604. 4. 1615. 4. op. Georg Monalis. Venet. 1620. 4. ed. Car. Fr. Brucker. Lips. 1756. 4. — Diet. Tiedemann Griechenlands erste Philosophen. Leipzig, 1780. 8. — Ge. Gust. Fülleborn über die Geschichte der ältesten griechischen Philosophie, in seinen Beiträgen 1 St. — Joh. Gottl. Buhle de veterum etc. cf. §. 18, 3. XV, b. — Fried. Bouterwek de primis philosophorum graecorum decretis physicis, in Comment. soc. Gott. rec. Voll. II. an. 1811. — Chr. Petersen üb. die stufenweise Ausbildung der griech. Philos. von Thales bis auf Socrates, in d. phil. hist. Studien. 1 Heft. Hamb. 1832. — Philosophorum Graecorum veterum praesertim qui ante Platonem floruerunt operum reliquiae. Recensuit et illustravit Rect. Dr. Simon Karsten. Vol. I. Pars II. Et. s. titulo: Parmenidis Eleatae carminis reliquiae. De vita ejus et studiis disseruit, fragmenta explicuit, philosophiam illustravit. Amstelodami, 1835. 8. — Dilthey, Dr. K., griechische Fragmente in Prosa und Poesie. Gesammelt, übersetzt u. erläutert. 1s Heft. Fragmente der 7 Weisen, ihrer Zeitgenossen u. der Pythagoräer. Darmstadt 1836. gr. 8. — C. Th. Fischer de Hellenicae philos. principiis atque decursu a Thalete usque ad Platonem. Tubing. 1836. 4.

Die Philosophie geht aus auf die Erkenntniss der Wahrheit des Wirklichen, daher muss sie damit beginnen, dasjenige, was als Wirkliches gegenständlich ist, als wahr zu erfassen und zwar, nicht ein Einzelnes von dem Wirklichen, sondern die Gesammtheit desselben. Die erkannte Welt muss darum auch als eine andre ausgesprochen werden, als die angeschaute, denn diese ist unendlich mannigfaltig, keine Gesammtheit. Es ist zu suchen das Eine, welches die Vielen in Wahrheit sind; und diess haben die ionischen Philosophen unternommen.

A. Die Ionier oder Physiker.

§. 31. *Das ionische Volk.*

Die Ionier treten früher in Attika herrschend auf, (Aegeus und sein Sohn Theseus). Zu den Zeiten des letzten Königs der Athener, Kodros, soll Ionia auch die Landschaft Megaris in sich gefasst und von Sunion bis an den Isthmos gereicht haben. Des Kodros S. Neleus ging mit einer Kolonie von Athen aus und gründete in Kleinasien (in Lydien u. im nördl. Karien) die ionischen Zwölfstädte, wie die Ionier auch in Aegialea und Attika in 12 Städten gewohnt hatten. Diese Pflanzstädte, deren Haupt

Milet war, zeichneten sich bald durch Handel und Bildung aus [1]), so dass schon mehr als 900 Jahre v. Chr. die homerischen Gesänge hier geschaffen wurden. Auch die ersten Geschichtschreiber waren Ionier [2]). Später verloren die Ionier durch Kroisos ihre Freiheit, nur Milet behielt grössere Freiheiten. Als die Perser unter Kyros der Herrschaft des Kroisos ein Ende machten, bemächtigten sie sich auch der ionischen Städte. Fortwährend strebten indess diese Städte nach Freiheit, wie sie denn auch die Veranlassung zu den Kämpfen der Perser mit den übrigen Griechen wurden. Die Zeit der ionischen Philosophen ist diejenige, wo die Städte mit Kroisos und nachher mit den Persern um ihre Freiheit kämpften, also die Zeit des über die blühenden Städte einbrechenden Verderbens. Eine Verbindung der ionischen Städte war durch ihre gemeinsamen Opferversammlungen gegeben, die sie zu Ehren des Poseidon in der allen Ioniern heiligen Gegend Panionion anstellten.

1) Was sie wohl zumeist der für Handel und Völkerverkehr günstigen Lage ihrer Städte zu danken hatten.

2) S. §. 19, 4.

§. 32. *Ionische Philosophie.*

Heinr. Ritter Geschichte der ionischen Philosophie. Berl. 1821. 8. — Fr. Bouterwek s. §. 30.

Die ionischen sind die ältesten Philosophen und von ihnen sagt Aristoteles [1]): *dass sie die Anfänge von Allem als solche gemeint hätten, welche nach Art der Materie sind. Denn woraus alles Seiende ist, sowohl woraus es zuerst wird, als in was es endlich zu Grunde geht, indem das Wesen, die Substanz* (οὐσία) *bleibt, nach seinen Bestimmungen* (πάθεσι) *aber sich umgestaltet; diess, sagen sie, sei das Element* (στοιχεῖον) [2]) *und der Anfang des Seienden; und deswegen meinen sie, werde nichts weder noch vergehe es, indem dieselbe Natur (die Substanz) sich immer erhalte. Darüber aber, wie viele solche Anfänge es gebe, und welche sie seien, darüber stimmen die ersten Philosophen* [3]) *nicht überein* [4]): Als *Anführer dieser Philosophie*, welche Materielles (ἐν ὕλης εἴδει) als Princip annimmt, nennt Aristoteles den *Thales.*

1) Aristot. Met. *A*, 3.

2) Aristoteles definirt *στοιχεῖον* de Coelo *Γ*, 3.

3) Aristoteles fasst Met. *A*. in seiner historischen Betrachtung zusammen: 1) Thales, (Anaximandros), Anaximenes, Diogenes Apoll., Herakleitos, Empedokles, Anaxagoras, die Atomisten; 2) die Pythagoräer; 3) die Eleaten. Diese drei Gruppen sondert er ausdrücklich. Anaximandros, Anaxagoras u. Empedokles werden auch Phys *A*, 4. mit den Ioniern zusammengestellt.

4) Die, welche Materielles als Princip annehmen, sagen, dass durch Verdichtung und Verdünnung aus diesem das Uebrige werde. Aristot. de coelo *Γ*. 5, führt diese Vorstellung, in welcher der Gedanke der Ureinheit anfänglich aufgefasst wurde, an und zeigt den innern Widerspruch derselben auf: Sie wissen nicht, dass sie damit selbst ein Früheres als das *στοιχεῖον* setzen. Die Begriffe der Verdichtung und Verdünnung kommen am Ende auf die von „Mehr" und „Weniger" hinaus, so dass es ein gewisses Verhältniss (*λόγος*) geben muss, durch welches dasselbe (d. *στοιχεῖον*) Wasser, Luft u s. w. ist; das Verhältniss ist das, welches ein jedes macht zu dem, was es ist. Den ganzen Mangel der ersten Philosophen, dass sie den Gedanken nicht über die triviale Vorstellung erheben können, spricht Aristoteles aus: das Eine (ein Einiges) muss das Erste sein, nicht *τὸ μέσον* d. h. eines der Vielen selbst.

§. 33. *Thales.*

Abbé de Canaye recherches sur le philosophe Thales, in den Mémoires de l'Acad. des Inscr. T. X. Deutsch in Hissmann's Magazin f. d. Phil. 1 Bd. — Chr. Alberti Doederlini animadversiones historico-criticae de Thaletis et Pythagorae theologica ratione. 1750. 8. — Godofr. Ploucquet Dissert. de dogmatibus Thaletis Milesii et Anaxagorae Clazomenii etc. Tub. 1763. 4. und in dessen Commentatt. philos. selectis. — Glieb. Chph. Harles tria programmata de Thaletis doctrina, de principio rerum, imprimis de Deo, ad illustrandum Ciceronis de nat. deor. L. I. c. 10. Erlang. 1780—84. Fol. — Goess Abhandlung über den Begriff etc. cf. §. 18, 3, I. — Joh. Henr. Müller de aqua, principio Thaletis. Altd. 1719. 4. — J. Frid. Flatt Dissertat. de Theismo Thaleti Milesio abjudicando. Tub. 1785. 4. — Cf. §. 29. 30.

Thales, geb. 640 [1]) oder 629 v. Chr., gest. 548 [2]), ein Milesier, soll aus einer phönikischen Familie stammen [3]), und lebte theils zu Milet und theils bei Kroisos [4]). Er war ein staatskluger Mann [5]). Vergeblich rieth er den Ioniern eine oberste Rathsversammlung in Theos einzurichten, bei welcher die einzelnen Städte dennoch selbstständig bleiben könnten [6]). Er zog sich früh zu der Wissenschaft zurück [7]), besass Naturkenntnisse [8]), mathematische und astronomische [9]) Kenntnisse, und soll im Alter in Aegypten gewesen sein [10]). Schriftliche Werke hat er nicht hinterlassen, doch spricht Diogenes Laertios von 200 Versen des Thales und führt Sentenzen (Gnomen) von ihm an [11]).

Thales starb bei einem Kampfspiele von Hitze und Durst überwältigt [12]).

1) Ol. 35, 1. Diog. Laert. I. §. 37.

2) Ol. 58. Diog. Laert. I §. 38. Nach Tennemann Ol. 59, 2 (543 v. Chr.).

3) Diog. Laert. I, §. 22.

4) Cf. Herod. I, 75.

5) Cf. Herod. I, 75. Diog. Laert I. §. 25.

6) Herod. I, 169—171.

7) Diog. Laert. I. §. 23.

8) Herod. I, 75. Seneca quaest. nat. IV, 2. Diog Laert. I. §. 37. Cf. Herod. II, 20.

9) Diog. Laert. I, §. 27. Apulej. in florid. IV. Plin. hist. nat. XXXVI, 7. Cic. de rep. I, 14. Diog. Laert. I. §. 34. Sagt eine Sonnenfinsterniss voraus (Herod. I, 74.), welche nach Oltmanns Rechnung 609 v. Chr. fällt.

10) Plut. de plac. phil. I, 3. Cf. Diog. Laert. I. §. 24. 47.

11) Diog. Laert I. §. 23 und 34. 35. Den Gnomen nach gehört Thales ganz zu den 7 Weisen (s. §. 29, 7.), zu denen er auch gerechnet wird. Bedeutungvoll ist, dass dem ersten Philosophen das Symbolum aller Philos. zugeschrieben wird, das *Γνῶθι σεαυτόν*. Mythisch ist es die Sage von der Sphynx mit ihrem (ägyptischen) Räthsel; das uralte Räthsel, welches der Grieche löst und damit das Räthselwesen des Orients stürzt. Wer das Räthsel löst, erkennt sich selbst: den Menschen. Witzreden des Thales gesammelt v. Desid. Erasmus in Apophthegm. VI. p. 1—9.

12) Diog. Laert. I. §. 39.

§. 34. *Fortsetzung.*

Thales sagte, das *Wasser sei Anfang* (Princip) *und Element von Allem* [1]), das Allem zu Grunde liegende (*ὑποκείμενον*) [2]), das woraus Alles entsteht und in was Alles zu Grunde geht. *Er behauptet daher auch die Erde sei aus (auf) dem Wasser* [3]).

1) Aristotel. Met. *A*, 3. Aristoteles fügt erläuternd hinzu (als seine eigne Meinung) *vielleicht nahm Th. diess an, weil er sah, dass alle Nahrung feucht sei, und das Warme selbst aus demselben* (dem Wasser oder dem Feuchten) *werde und durch dasselbe lebe. Das aber, woraus es wird, das ist der Anfang von Allem. Hierdurch nun kam er zu jener Annahme, und weil die Saamen von Allem feuchte Natur haben, das Wasser aber Anfang der Natur für das Feuchte ist.* Weiter noch fügt Aristot. erläuternd hinzu: *Einige meinen, dass auch die Uralten und weit vor dem jetzigen Geschlecht, und die zuerst von göttlichen Dingen redeten* (*θεολογήσαντες*) *solches über die Natur angenommen hätten.*

Okeanos nämlich u. Thetys machten sie zu Eltern der Schöpfung (γενέσεως πατέρας) *und Wasser zum Eide der Götter, den von den Dichtern Styx genannten Fluss. Denn am geehrtesten ist das älteste, der Eid aber ist das älteste.* Wir können weitere Notizen beibringend noch hinzufügen, dass die Vorstellung des Alls aus dem Wasser Orpheus aussprach:

Ὠκεανὸν καλέω πατέρ᾽ ἄφθιτον αἰὲν ἐόντα
Ἀθανάτων τε θεῶν γένεσιν θνητῶν τ᾽ ἀνθρώπων.
und Ὠκεανὸς πρῶτος καλλιρρόου ἦρξε γάμοιο
ὅς ῥα κασιγνήτην ὁμομήτορα Τηθὺν ὄπυιεν

Plat. Kratyl. p. 402. ed. Steph. u. Homer: (Il. XIV. 102.)

Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν, καὶ μητέρα Τηθύν.

Berosus lehrte die Entstehung v. Himmel und Erde aus dem Meere (Berosi Ch. hist. etc. auct. Richter. Lips. 1825.). Auch nach der Bibel schwebt der Geist Gottes über dem Wasser und erst das Wort: *es werde eine Veste zwischen den Wassern*, schafft den Himmel und weiter die Erde. Allein die Schöpfung des Wassers wird nicht erwähnt. Sogar schon bei den Indern findet sich die Sage vom Ursprung aus Wasser (Anquetil Oupn. tom. I. Oupnek-hat II. brahm. 22. S. 101. u. brahm. 37, S. 193.). Ueberhaupt möchte keine uralte Mythologie gefunden werden, die nicht diese Sage wenigstens verhüllt enthielte. Nach der Edda entstehen durch Schmelzung des Eises Riesen, aus diesen die Erde. Ob aber Thales zu seiner Annahme durch relig. Ueberlieferung, oder durch Betrachtungen wie Aristot. über das Feuchte anstellt gekommen, ist unentscheidbar. Aristoteles Vielleicht ist Plut. de placit. phil. I, 3. in Meinung des Thales verkehrt. (Cf. Stob. Ecl. I. p. 291. Simpl. Arist. Pars IV. 514. 26.). Endlich mag aber noch bemerkt werden, dass weder Thales noch die alten Sagen vom Ursprung aus Wasser zu widerlegen sind; philosophisch nicht, weil solche Rede überhaupt nicht philosophisch ist, — in der Philos. es gerade darauf ankommt die Welt im Gedanken zu begreifen; physikalisch nicht, weil Thales und die alte Sage recht haben. Diess zu erweisen gehört jedoch nicht in eine Gesch. der Philos. Die neuere Physik lehrt auch, dass feste und luftförmige Körper nichts anderes, als durch Wärme umgewandelte tropfbare Flüssigkeit sind. — Die Dinge sind nach Thales umgebildetes Wasser; das Wasser hat also in ihnen seine natürliche Beschaffenheit verloren, ist nicht mehr Wasser; die Dinge also nicht Wasser. So zeigt sich der Widerspruch der Vorstellung auf, und der Mangel des Thales, der nicht über die Vorstellung hinaus konnte (s. §. 32, 4.).

2) Aristot. Met *A*, 3 gibt ein Beispiel, wie Anfang und Element zu verstehen sei. *Wie wir auch nicht sagen, Sokrates* (der erste beste Name) *werde schlechthin, wenn er schön oder musisch wird, noch er vergehe, wenn er diese Eigenschaften verliert, weil Sokrates selbst, das zu Grunde liegende* (ὑποκείμενον) *bleibt, so auch in Bezug auf alles andere. Denn eine einzige oder mehre einzige Naturen müssen sein, aus welchen das Uebrige wird, indem sie selbst sich bewahrt.*

3) Aristot. Met. *A*, 3. Διὸ καὶ τὴν γῆν ἐφ᾽ ὕδατος ἀπεφήνατο εἶναι. Man sollte durchaus erwarten: ἐξ ὕδατος, und ἐφ᾽ ὕδατος sieht aus wie die Correctur eines altklugen Abschreibers. Indess bestätigt Seneca ἐφ᾽ ὑδ. Quaest. nat. VI, 6. totam terram subjecto judicat humore portari et innatare. Aristot. de Coelo *B*, 13. Die Erde liegt auf dem Wasser; aber die Gedankenfolge ist in obiger Stelle durchaus: Nach der Lehre des Thales ist die Erde aus Wasser entstanden, daher die Vorstellung desselben, sie schwimme auf dem Wasser.

§. 35. *Fortsetzung.*

Der Inhalt der Philosophie des Thales ist: der Begriff des Prinzips und der Gedanke, dass das Eine das Wirkliche ist [1]). Alles übrige, was er sonst noch gesprochen, und von dem wenig überliefert worden, ist blosse Meinung, in der sich nur die Anfänglichkeit des reflectirenden Verstandes zeigt [2]).

1) Solcher Gedankeninhalt ist aber nicht gering, er ist der Embryo aller folgenden Philosophie. Auch war es nichts Geringes ihn zu fassen: die blühende vielgestaltige Welt negiren, Alles, was man sieht und fühlt durch den Gedanken überwinden, und diess in einer Zeit, wo es fast keine Abstraction gab, in der frischesten, frohesten Zeit. — Das Bild, welches wir von Thales erhalten, zeigt augenfällig seine grosse Verschiedenheit von allen früheren Denkern. Selbst zugegeben, dass er auf Wasser durch alte Ueberlieferung kam; so hat er sich doch formell ganz unabhängig hingestellt. Die Poeten und die Theologen hatten sich stets an das Alterthümliche gehalten, die Sieben keinen absoluten Gedanken ausgesprochen. Das Charakteristische an Thales ist die Selbständigkeit gegen die ihn umgebende sinnliche und geistige Welt.

2) So sagte Thales: *Alles sei voll der Götter, alles, was wir mit Sinnen wahrnehmen.* Aristot. de anima *A*, 5. cf. de mundo6. Götter, concrete Vorstellung, für was wir Lebensprincip nennen. Cf. Diog. Laert. lib. I. §. 27 — Offenbar unterschied nach den griech. Quellen Th. nicht für sich existirende Götter, welche das Wasser als vorliegenden Stoff verarbeiteten, sondern die Welt selbst (umgeformtes Wasser) war ein göttliches Leben. Cic. de nat. Deor. I, 10. sagt aber, welches den Ausspruch §. 40, I. 43, 4. bestätigt: Thales primus, qui de talibus rebus quaesivit, aquam dixit rerum omnium esse initium: Deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret; aquae enim adjunxit mentem. — Plut. de plac. phil. I, 7. sagt Thales habe *νοῦν τοῦ κοσμοῦ θεόν* genannt, doch ist dieses nach einstimmigem Zeugniss der Alten ein Ausspruch des Anaxagoras (s. d.). — Man könnte zweifeln, ob Aussprüche, in denen Thales von Göttern reden soll, von ihm herrühren, weil sie mit der Rede vom Wasser nicht stimmen. Aber wir können sie gelten lassen, denn sie drücken recht unmittelbar den Mangel aus, den Aristoteles (s. §. 32, 4.) an allen ersten Philosophen, die Materielles als Princip annahmen, rügt: dass sie unwissend ein anderes als Princip setzen, als sie nennen, nämlich den *λόγος*, das ordnende, bestimmende, bewegende Prinzip, in der geläufigen Volksvorstellung die Götter. — Noch ein Ausspruch des Thales ist, dass *der Magnetstein eine Seele habe, weil er das Eisen bewegt.* Arist. de anima *A*, 2. Aristoteles sagt: es scheine als nehme auch Thales eine bewegende Seele an. Diog. Laert. I. §. 24. fügt dem Magnetstein noch den Bernstein (Magnetismus und Elektricität) zu.

§. 36. *Anaximandros.*

Abbé de Canaye recherches sur Anaximandre in den Mém. de l'Acad des Inscr. T. X. Deutsch in Hissmann's Magaz. 1. B. — Fried. Schleiermacher's Abhandlung über Anaximander's Philosophie in den

Abhandlungen der königl. Akad der W. zu Berlin, aus den Jahren 1804 —11. Berlin, 1815. 4. — Heinr. Ritter's §. 32. angeführtes Buch.

Anaximandros gest. bald nach 547 v. Chr. 64 Jahr alt [1]), Landsmann, Zeitgenosse und Schüler des Thales [2]), lebte beim Tyrannen Polykrates in Samos, war Mathematiker, Astronom, Geograph [3]) und soll zuerst über philosophische Dinge in Prosa geschrieben haben [4]), wovon jedoch nichts auf uns gekommen ist.

1) Ol. 58, 2. Diog. Laert. II. §. 2. Plin. Hist. Nat. II, 8.

2) Cic. Acad. quaest. IV, 37. — Simpl. Arist. ed. Berol. IV. p. 514, 28. — Sext. Emp. adv. M. IX, 360.

3) Diog. Laert. II. §. 1—2. Cic. de div. I, 50. Strabo I, 1. Suid. s. v. Eudem. ap. Simpl. de coelo fol. 115, a Er sagt ein Erdbeben voraus. — Kugelförmige Gestalt der Erde. — Der Mond entlehnt sein Licht v. der Sonne. — Sonnenuhr. — Himmelssphäre. Landkarte. — Ueber Grösse und Entfernung der Himmelskörper.

4) Diog. Laert. l. l. Suid. s. v. Themist. orat. XXV. p. 317. Hard. Sie wird wie die andern Schriften der ältesten Philos. περὶ φύσεως betitelt. — Auch Pherekydes v. Syros (Ol. 45. — Ol. 59.) wird als Schüler des Thales und erster, der über göttl. Dinge in Prosa geschrieben, angeführt. Des Pher. Schrift war aber mehr mythischen als philos. Inhaltes. Er schliesst sich an orphische Lehre an. Cf. Diog. Laert. I. §. 116—121. — Aristot. Met. *N*, 4. — Sext. Emp. pyrrh. hyp. III, 30. adv. math. IX, 360. — Cic. tusc. quaest. I, 16. Cic. de div. I, 50. — Pherec. fragm. collegit et comm. de Ph. praemis. F. G. Sturz. Gera 1789. 8. II edit. Lips. 1824. — Heinius diss. sur Phér. in Mém. de l'Acad. Roy. des sciences de Berl. V. 1747. Deutsch in Windheim philos. Biblioth. Bd. III. St. 5. — Aug. Matthiae de Pher. fragm. in F. A. Wolf lit. Analekten Bd. I. H. 2. Nr. 3. — Cf Brandis Gesch. der griech. röm. Philos. XXII.

§. 37. *Fortsetzung.*

Anaximandros gab als Prinzip und Element das Unendliche (ἄπειρον), nicht aber ein bestimmtes Materielles an, wie Wasser, Luft oder dgl. [1]), *sondern Eines das dünner als Wasser und dichter als Luft, weil das zu Grunde liegende geschickt (εὐφυές) zu jeder Umwandlung sein muss. Diess nahm er zunächst an als das Unendliche, Unbegrenzte (ἄπειρον), damit es reichlich zur Erzeugung sei* [2]). *Es ist dasselbe selbst ohne Anfang, der Anfang von Allem übrigen, umfängt und regiert Alles; es ist das Göttliche, nämlich unsterblich und unverderblich* [3]) [4]).

1) Diog. Laert. II, §. 1.

2) Simpl. Arist. ed. Berol. p. 514. 28 ff. Es heisst weiter: καὶ κόσ-

μους δὲ ἀπείρους οὗτος καὶ ἕκαστον τῶν κόσμων ἐξ ἀπείρου τοῦ τούτου στοιχεῖον ὑπέθετο, ὡς δοκεῖ. — Arist. de coelo *Γ*, 5. sagt: ***Einige nehmen allein Ein Element an, und von diesen einige Wasser, andere Luft, andere Feuer, andere aber ein feineres als Wasser und dichteres als Luft, welches als ein Unendliches alle Himmel umfasse;*** und auch an anderen Stellen spricht Aristoteles von denen, die ein dichteres als Wasser und dünneres als Luft als Princip annehmen (Phys. *Γ*, 4. — Met. *A*, 8.). Nach der angeführten Stelle des Simplikios ist darunter Anaximandros zu verstehen, was Reinhold auf Aristot. phys. *A*, 4. gestützt (cf. Reinhold Gesch. der Phil. I. p. 9.) bestreitet. Phys. *Γ*, 4. ist namentlich von Anaximandros zu lesen, was im Text steht mit dem Zusatz ὥς φασι ὅσοι μὴ ποιοῦσι παρὰ τὸ ἄπειρον ἄλλας αἰτίας οἷον νοῦν ἢ φιλίαν. Aus den Worten in Phys. *Γ*, 4. περιέχειν ἅπαντα, (nämlich τὸ ἄπειρον), welche gleichlautend sind mit den Worten in de coelo *Γ*, 5., geht hervor, dass auch diese Stelle und die ähnlichen von Anaximandros gelten wie Phys. *Γ*, 4., u. mithin des Simpl. Auffassung die richtige ist. — In der Stelle Met. *A*, 3. wird allerdings Anaximandros unter den ersten Philosophen nicht genannt und Phys. *Γ*, 4. kommt er in ganz andrer Gesellschaft vor, — diess bringt aber der Zweck der Untersuchung des Aristot. an beiden Orten mit sich. Anaximandros nennt nicht ausdrücklich ein Materielles als Prinzip, obschon er das ἄπειρον ganz materiell fasste (wie auch von Arist. Phys. *Γ*, 5. anerkannt wird), daher nahm Aristoteles auf ihn Met. *A*, 3. keine Rücksicht, aber er sprach vom ἄπειρον, daher er zu erwähnen in Aristoteles eigner Untersuchung Phys. *Γ*. über dasselbe. — Anaximandros soll sich zuerst des Ausdrucks ἀρχή bedient haben. Orig. Philos. c. 6. Simpl. in Phys. fol. 6, b. fol. 32, b.

3) Aristot. Phys. *Γ*, 4. — Wie man auf das Unendliche habe kommen können oder müssen, zeigt Aristoteles im Folgenden. Diess ist Raisonement des Aristoteles. Er führt 5 Punkte an: 1) die Zeit, 2) die Theilung der Grössen (unendliche Theilbarkeit), 3) das nie aufhörende Entstehen und Vergehen, 4) der Begriff des Endlichen, (endlich ist was begrenzt ist, jedes Endliche setzt ein Begrenzendes voraus, und so gibt es kein Aufhören der Begrenzung), 5) der Gedanke, (z. B. der Raum — abstracter Gedanke — ist unendlich, also auch das den Raum Erfüllende). Phys. *Γ*, 5. widerlegt höchst scharfsinnig, dass das Unendliche nicht die Substanz, das Prinzip sein könne. Ist das Unendliche die Substanz, so muss es entweder theilbar sein oder nicht (einfach). Es kann nicht theilbar sein: denn der Theil des Unendlichen ist selbst unendlich (wie der Theil der Luft, Luft ist, wenn nämlich das Unendliche Substanz). Die Theile sind das Unendliche selbst, so dass dieses keine Theile hat, sondern einfach (untheilbar) ist. Es kann aber auch nicht einfach sein, denn dann müsste jeder Körper (der seiner Substanz nach Unendliches wäre) unendlich sein, es ist aber die Endlichkeit (Begrenztheit) der Begriff des Körpers. *Κατὰ συμβεβηκὸς* (per accidens) *ἄρα ὑπάρχει τὸ ἄπειρον.*

4) Der Vorstellung, noch dazu einer sehr unklaren gehört an, dass Anaximandros die Entstehung der Dinge als eine Scheidung (διάκρισις) im Unendlichen bezeichnet, bei welcher das Verwandte zusammenging (Simpl. phys. fol. 6. b. cf. Arist. Met. *M*, 2.), so dass nicht von einer Umwandlung des Unendlichen die Rede ist, sondern von einem ursprünglichen Vorhandensein unzähliger Elemente im Unendlichen, die sich dann ausschieden. Der Vorstellung nach scheidet sich Anaximandros ab von Thales und Anaximenes, nicht aber dem Gedanken nach. Aecht ionisch ist des Anaximandros Lehre so zu nehmen: Alles ist ἄπειρον, also jedes einzelne: Gold, Luft etc., in Wahrheit nicht das, was es scheint, sondern ἄπειρον. Mithin ist im ἄπειρον alles dieses begriffen, und wie es gesondert er-

scheint," scheidet es sich aus. Anaximandros verdient daher mit Recht als Philosoph die Stelle unter den Ioniern, ist nicht auszuscheiden, wie von Ritter geschieht. Wir wissen von den Vorstellungen des Anaximandros noch mehr. So sagt Aristot. de coelo *B*, 13.: ***Einige sagen die Erde ruhe, wie unter den Alten Anaximandros.*** Namentlich die Spätern haben dem Anaxim. vieles zugeschrieben, was anzuführen überflüssig, da es sich theils auf spätere Gedanken bezieht, theils nur anfängliche Vorstellungen enthält; Hypothesenkram, wie er noch jetzt in den Naturwissenschaften vorkommt. Cf. Plut. ap. Euseb. praep. Evang. I, 8. Plut. plac. III, 10. V, 19. Diog. Laert. II. §. 1. Seneca Nat. Quaest. II, 18. 19. etc.

§. 38. *Fortsetzung.*

So sehr das ἄπειρον bei Anaximandros auch noch in der Vorstellung aufgefasst ist, so liegt doch in dem Satze: das Prinzip ist das Unendliche, der Gedanke, dass das Prinzip und Element (das Wahre und Wirkliche) die Negation des Endlichen (des Scheinbaren) sei, also nicht in Identität mit diesem, sondern als Gegensatz zu begreifen sei.

§. 39. *Anaximenes.*

Dan. Grothii (praes. J. A. Schmidt) dissert. de Anaximenis psychologia. Jenae, 1689. 4.

Anaximenes ein Milesier, Freund und Mitbürger des Anaximandros [1]), bediente sich einfacher und ungeschmückter ionischer Mundart [2]). Wir besitzen jedoch keine Schriften von ihm. Diogenes Laertios führt zwei unbedeutende Briefe von ihm an Pythagoras auf [3]).

1) Simpl. Aristot. IV. 514, 33. Cic. Acad. Q. II, 37. Simpl. in Phys. fol. 6. Cf. Diog. Laert. II. §. 3. ***Er wurde***, heisst es daselbst, ***nach Apollodoros in der 63 Ol. geb. und starb zur Zeit der Eroberung von Sardes.*** — Diese letztere fällt aber auf Ol. 56, 1. — Nach Suidas s. v. Ἀναξιμένης ist er Ol. 55. geb. — Nach Orig. Philos. c. 7. blühte er um Ol. 58, 1.

2) Diog. Laert. II, §. 3. — Diog. Laert. V, §. 42. erwähnt einer Schrift des Theophrastos περὶ τῶν Ἀναξιμένους.

3) Diog. Laert. l. l.

§. 40. *Fortsetzung.*

Anaximenes nahm auch das Unendliche als Prinzip an, jedoch nicht als unbestimmtes, sondern er sagte, es sei die Luft [1]). ***Sie ist dasjenige, aus dem Alles hervor-***

geht und in das sich Alles wieder auflöst[2]). *Wie unsere Seele, sagt er, Luft seiend, uns zusammenhält* (συγκρατεῖ), *so umfängt auch Hauch* (πνεῦμα) *und Luft die ganze Welt*[3])[4]).

1) Simpl. Aristot. IV. 514, 33. Er setzt hinzu: ἀρκεῖν νομίζων τὸ τοῦ ἀέρος εὐαλλοίωτον πρὸς μεταβολήν. — Aristot. Met. *A*, 3. Sext. Emp. adv. M. IX, 360. Plut. ap. Euseb. Praep. Ev. I, 8. Cf. Cic. de nat. Deor. I, 10. Aëra Deum statuit, das ist vom Standpunkte des Cicero über An. gesprochen, etwa so wie wenn wir sagen: An. sagte das Absolute sei die Luft. Acad. quaest. IV, 37. Diog. Laert. II. §. 3. οὗτος ἀρχὴν ἀέρα εἶπε καὶ τὸ ἄπειρον: er sagt, dass die Luft das Princip und das Unendliche sei.

2) Plut. de plac. phil. I, 3. August. de civit. Dei VIII. 9. 2.

3) Stob. Eclog. phys. pg. 296. cf. p. 796.

4) Naturwissenschaftliche Hypothesen stellte Anax. auch auf Cf. Aristot. Meteorol. *B*, 7. Simpl. in Phys. fol. 32. Plut. ap. Euseb. Pr. Ev. I, 8. Plut. Plac. II. 11. Die Erde soll tischförmig (tellerförmig) sein. Plut. Plac. III, 10. Stob. Ecl. p. 590. p. 416.

§. 41. *Fortsetzung.*

In Anaximenes ist der Fortschritt, dass das Unendliche näher erkannt wird, nämlich nicht als Substanz, sondern als Prädicat: daher wird ein anderes als Princip und Element ausgesprochen und von ihm bemerkt, dass es unendlich sei.

§. 42. *Diogenes von Apollonia.*

F. Schleiermacher üb. Diogenes v. Ap. in den Abh. d. Akad. d. Wissensch. zu Berlin a. d. JJ. 1804—11. Philos. Klasse. Berl. 1815. 4. — Anaxag. Claz. et Diog. Apoll. fragmenta dispos. W. Schorn. Bonnae, 1829. — Diog. Ap. cuj. de aet. et scriptis diss., fragm. illustr., doctrinam expos. Fr. Panzerbieter. Lips. 1830. 8.

Diogenes von Apollonia auf Kreta[1]), auch der Physiker beigenannt, war ein Zeitgenosse des Anaxagoras (s. d. F.), ist jedoch seiner Lehre nach offenbar ein Vorgänger desselben und Nachfolger des Anaximenes[2]). Er machte Reisen und kam so auch nach Athen, wo er, wie später Anaxagoras und Socrates, Verfolgungen erfuhr[3]). Von dem was Diog. geschrieben (περὶ φύσεως)[4]) besitzen wir wenige Fragmente, die zeigen, dass er sich der ionischen Mundart bedient habe[5]). Der von Diog. gewählte Anfang[6]) seiner

Schrift zeigt, wie derselbe schon die wichtigsten Anforderungen an eine wissenschaftliche Darstellung gekannt habe: *von allgemein Feststehendem zu beginnen und sich einfacher und würdiger Rede zu bedienen.*

1) Diog. Laert. IX, 57. Ueber die verschiedenen dieses Namens cf. Diog. Laert. VI, 81. u. Menag. ad. l.

2) Simpl. in Phys. fol. 6. sagt: Diog. der Apoll. fast der jüngste unter den hiermit sich beschäftigenden (von den Physikern), schrieb das meiste zusammentragend, einiges nach Anaxagoras, anderes nach Leukippos. Was sich auf Anaxagoras und Leukipp. zurückführen liesse, sind aber blosse Vorstellungen, Hypothesen.

3) Diog. Laert. IX, 57.

4) Diog. Laert. VI, 81. IX, 57. cf. Simplic. ad Aristot. phys. p. 32, b.

5) Panzerbieter cp. 25.

6) Diog Laert. VI, 81. u. IX, 57.

§. 43. *Fortsetzung.*

Nach Diog. wird *alles Seiende aus demselben* (Einen — dem Princip und Element) *geändert und ist ein und dasselbe, denn wenn die seienden Dinge wesentlich verschiedene wären, so wäre eine Mischung* (Einigung) *derselben nicht möglich, weder würde ein Gewächs aus der Erde erwachsen, noch ein lebendes Wesen, noch irgend sonst etwas entstehen: alles ist dasselbe, aus demselben durch Umänderung werden die Dinge andere* (unterschiedene) *und in dasselbe kehren sie zurück*[1]). Das Eine Princip und Element muss *gross, gewaltig, ewig und unsterblich und der Art* (εἶδος) *nach vielgestaltig* (vielfach) *sein*[2]); er nennt es daher ein σῶμα ἀΐδιον καὶ ἀθάνατον[3]). Es ist die *Luft*[4]). Diess *Princip muss Sinn und Verstand* (νόησις) *haben*[5]), denn da es das alleinige ist, so muss es dasjenige sein, welches *Alles beherrcht, ordnet und ihm sein Maass gibt, Winter und Sommer, Tag und Nacht, Regen, Wind und Sonnenschein. Der Mensch und die übrigen athmenden Wesen leben durch die Luft, und so haben sie Seele* (ψυχή) *und Verstand* (νόησις), *und wenn ihnen die Luft abgeschnitten wird, sterben sie und der Verstand geht aus*[6]). *Als das Alles beherrschende pflegt*[7]) *die Luft zu Allem zu kommen, Alles zu ordnen und in Allem zu*

sein. Es hat aber das Eine nicht gleichermassen als ein Andres an einem Andern Theil, sondern es gibt viele Umwandlungen (τρόποι) der Luft selbst und des Verstandes (νόησις). Die Seele aller lebendigen Wesen ist auch dasselbe: eine wärmere Luft als die äussere, in welcher wir uns befinden, eine weit kältere aber als die um die Sonne. Die verschiedenen lebenden Wesen, ja selbst die verschiedenen Menschen besitzen verschiedene Wärme. Der Unterschied ist nicht gross, sondern so, dass Annäherungen (παραπλήσια) stattfinden. Wie viele Umgestaltungen der Luft es gibt, so gross ist die Mannigfaltigkeit der lebenden Wesen und der Dinge[8]. Aus einem Fragm. des Diog. geht hervor, dass derselbe Kenntnisse von der natürlichen Beschaffenheit der thierischen Körper gesammelt[9]; so wie aus mehren Stellen alter Schriften, dass er sich mit Erklärung der Erscheinungen aus seinen allgemeinen Erkenntnissen beschäftigt habe[10].

1) Simpl. in phys. p. 32. b. Unter den Physikern ist Diog. der erste, welcher den schon seit Thales behaupteten Satz zu erweisen bemüht ist. — Cf. Aristot. de gener. et. corrupt. *Α*, 6. f.

2) Simpl. l. c. Panzerbieter übersetzt falsch: *καὶ πολλὰ εἰδός ἐστιν* multarum rerum intelligens est.

3) Simpl. l. c. *σῶμα* ist hier nicht wie bei Späteren dem Geist als Körper, Leib entgegengesetzt, welchen Gegensatz die ersten griech. Phil. überhaupt nicht kannten. Die Seele ist nicht eine andere Substanz, als eben das Eine *σῶμα* (Ding), die Eine sinnlich vorgestellte Substanz.

4) Aristot. de anim. *Α*, 2. — Id. metaphys. *Α*, 3. *Ἀναξιμένης δ' ἀέρα καὶ Διογένης πρότερον ὕδατος καὶ μάλιστ' ἀρχὴν τιθέασι τῶν ἁπλῶν σωμάτων.* — Diog. Laert. IX, §. 57. — Theophr. ap. Simplic. ad phys. f. 6, a. — Clem. Alex. Strom. I, p. 296. B. *στοιχεῖα δὲ σέβουσι Διογ. μὲν τὸ ἀέρα.* — Id. Admon. ad Gent. p. 42. C. — Galen. d. hist. philos. ep. 5. ed. Chart. — Sextus Empir. pyrrh. hypot. III, 30. — Id. adv. Math. IX, 360. — Simplic. ad phys. f. 32. a. — Ibid. f. 104. a. f. 105. b. f. 110. b.. — Id. in Arist. de Coelo. f. 148. a. ib. f. 151. a. b. — Augustin. de civit. Dei VIII, 2. — Cic. de nat. Deor. I, 12. „Diogenes Ap. aëre tanquam Deo utitur," diess ist Ciceros Erklärung, nach seiner Art ungeschicktes Hineinräsoniren in den Gedanken des Diog., der selbst niemals die Luft Gott genannt.

5) Simpl. f. 33. a. *νόησις* Sinn u. Verstand, alle geistige Wirklichkeit beruht im unbefangenen Bewusstsein auf der Sinneswahrnehmung (wir brauchen das Wort Sinn so als Verstand auch in: sinnig), wie dieses aus den Worten der Stelle hervorgeht: *πάντα τῷ αὐτῷ καὶ ζῇ καὶ ὁρᾷ καὶ ἀκούη καὶ τὴν ἄλλην νόησιν ἔχει.* Es wird nicht geschieden die Affection der Sinne von der Thätigkeit der Seele, wodurch sie ins Bewusstsein kommt.

6) Simpl. f. 32. cf. Aristot. de anima *Α*, 2. cf. Simpl. f. 33, a.

7) Simpl. pg. 33. a. Es heisst δοκεῖ ἔθος τούτου εἶναι sie scheint die Weise, den Brauch zu haben. Cf. Schleiermacher u. Panzerbieter zu der Stelle. Wie man lat. sagt: aëris consuetudo esse videtur.

8) Simpl. l. c.

9) Aristot. de hist. anim. V, 2. 16.

10) Cf. Panzerbieter, der die Stellen aufführt, aus denen hervorgeht, wie Diog. seine Erkenntniss des Allgemeinen angewandt, das Besondere, Einzelne zu erklären. Nur jene Erkenntniss des Allgemeinen ist von philos. u. histor. Intresse. Auch von ihm, wie von den frühern Physikern, wird von Verdickung u. Verdünnung gesprochen um die Umwandlung des Einen in die Vielen zu erklären.

§. 44. *Fortsetzung.*

Diogenes ist nur anzuführen als Beispiel, wie ein Späterer, durch anderweitige philosophische Untersuchungen Gebildeter, die Lehre des Anaximenes auffasste und mit mehr verständigem Raisonement, als die ersten Philosophen thaten, ausführte. Die Philosophie ermangelt bei Diog. aller der Gedankenfortschritte, welche Herakleit, Anaxagoras u. a. gemacht hatten, und nur deren formelle Fortbildung hat sich Diog. zu Nutze gemacht. Diog. spielte gegenüber seinen tiefsinnig philosophirenden Zeitgenossen die Rolle des Gesunden-Menschen-Verstand-Philosophen.

§. 45. *Herakleitos.*

Joh. Bonitii Diss. de Heraclito Ephesio. P. I—IV. Schneeberg, 1695. 4. — Gottfr. Olearii Diatribe de principio rerum naturalium ex mente Heracliti. Lips. 1697. 4. u dessen diatribe de rerum naturalium genesi ex mente Heracliti. ibid. 1702. 4. Beide verbessert in seiner Uebersetzung des Stanley. T. II. p. 830. flg. — Jo. Upmark Diss. de Heraclito Ephesiorum philosopho. Ups. 1710. 8. — Jo. Math. Gesneri Disp. de animabus Heracliti et Hippocratis in Comment. Soc. Gotting. T. I. p. 67. flg. — Chr. Glob. Heyne Progr. de animabus siccis ex Heracliti placito optime ad sapientiam et virtutem instructis. Gotting. 1781. fol. u. in Opusc. acad. Voll. III. p. 93. flg. — Fr. Schleiermacher's Abhandlung: Heraklitus aus Ephesus, der Dunkle, dargestellt nach den Trümmern seines Werkes und den Zeugnissen der Alten. Im 3 St. des 1 Bd. des Museums der Alterthumswissenschaft. Berlin, 1808. 8. Vergl. Ritter's oben §. 32. angef. Buch. S. 68. flg. — Gegen Schleiermachers Ansicht: Theod. Lud. Eichhoff, Dissertationes Heracliteae. Partic. I. Mogunt. 1824. 4.

Herakleitos aus Ephesos, einer ionischen Stadt in Kleinasien, soll um 500 v. Chr. geblüht haben [1]), und 60 Jahr alt gestorben sein [2]). Er gehörte wahrscheinlich einer vornehmen Familie an, zog sich jedoch von Staatsgeschäften

zurück, weil er das thörichte und schlechte Treiben der Menge hasste, am meisten das seiner Mitbürger[3]). Diese entgalten ihm mit Verachtung[4]). Auswärts aber stand Herakleit in grossem Ruhm[5]). Er schrieb Ein Werk (über die Natur oder Musen genannt)[6]) und legte es im Tempel zu Ephesos nieder[7]). Es ist bis auf einige Bruchstücke verloren gegangen, und war so schwierig zu verstehen, dass man den Herakleit desswegen den Dunkeln[8]) nannte. Diese Dunkelheit war nicht absichtlich, wie Cicero sich einbildete[9]), sondern eine Folge theils der Tiefe des Gedankens, theils der ungefügen Sprache: es war schwer die Beziehung der Worte aufeinander zu finden[10]). Sokrates sagte: *was er von dem Buche verstanden, sei vortrefflich und von dem, was er nicht verstanden, glaube er, dass es eben so sei; aber es fordere einen delischen* (d. h. geübten) *Schwimmer*[11]).

1) Diog. Laert. IX §. 1.

2) Ib. VIII §. 52.

3) Ib. IX. §. 6. Es wird erzählt Dareios Hysdaspis habe ihn zu sich berufen, um sich der griech. Weisheit theilhaft zu machen. Darauf antwortete Herakleit: *Alle Sterblichen sind der Wahrheit und dem Rechtthun fern, unersättlich und dünkelhaft aus bösem Unverstande. Ich aber, der ich zur Vergessenheit aller Schlechtigkeit gekommen bin, und den Neid aller Gesellschaft fliehe, auch um nicht von Glanz und Schein umgeben zu sein, werde nicht nach Persien kommen, bei Wenigem genügsam nach meinem Sinn.* l. l. §. 14 — Seine Mitbürger hasste er, weil sie seinen vortrefflichen Freund Hermodoros verbannt hatten, damit (echt demokratisch) keiner unter ihnen der trefflichste sei. l. l. §. 2. Cic. Tusc. Quaest. V, 36. — Er tadelte vielfach die Verkehrtheit der Menge (Cf. Stob. Serm. III, p. 48. — Procli op. ed. Cousin T. III, p. 115—116. — Clem. Strom. II, p. 432. 442. — Theodoret. Vol IV. p. 712. edit. Halens.), die Vielwisserei (den Pythagoras, Xenophanes, Hekatäos, Homeros, Cf. Clem. Alex. Strom. I, 19. p. 333. — Athen. XIII. p. 610. Edit. Casaub. — Procl. Comm. in Tim. p. 31. Diog. Laert. VIII. §. 6. IX. §. 1. Plut. in Camillo Vol. I. pg. 137. 138. — Stob. Serm. 34. Edit. Lugd. p. 216.). — Er ward daher des dünkelhaften Hochmuths angeklagt. Diog. Laert. IX, §. 6. Er wollte von niemand gelernt haben, als von sich selbst. Diog Laert. IX, §. 5. — Arist. Eth. ad Nic. *H*, 5. nennt ihn als einen, *der auf seine Meinung so festes Vertrauen setze, wie andere auf ihr Wissen.* Es ist die Sicherheit der Ueberzeugung, welche auch die Meinung gewährt, wenn ihr Inhalt Wahrheit. Die schlechte Meinung ist bescheiden, lässt auch andere Meinungen gelten. Die Worte des Aristot. sind Lob, nicht Tadel. — Suid. s. v. sagt, einige nennten ihn einen Schüler des Xenophanes und des Hippasos, des Pythagoräers. Diess kann sich nur auf Aeusserlichkeiten beziehen, wie dass Hippasos das Feuer als Princip angab. Cf. Arist. Met. *A*, 3. (984, 7.). Er ist wegen seiner Verachtung

der Thorheit (mit Unrecht) als melancholischer Mensch bezeichnet worden (Diog. Laert. IX, §. 6.), und man hat ihn als den weinenden Philosophen mit dem die Laster und Thorheiten der Menschen verlachenden Demokritos zusammengestellt. Cf. Juven. Sat. X, 27. Aelian v. hist. VIII, 13.

4) Diog. Laert. IX, §. 15.

5) S. Anm. 3. die Auffordrung des Dareios. Diog. Laert. l. c.

6) Diog. Laert. IX, §. 5. Es soll in drei Theile getheilt worden sein: Ueber das All, einen politischen und einen theologischen.

7) Diog. Laert. IX, §. 6.

8) Σκοτεινός. Arist. de mundo c. 5.

9) Cic. de nat. DD. III, 14. I, 26.

10) Aristot. Rhet. Γ, 5. Man weiss nicht ob ein Wort zum Vorhergehenden oder Nachfolgenden gehőre.

11) Diog. Laert. II, §. 22.

§. 46. *Fortsetzung.*

Herakleit sagt: Alles geht (fliesst) und nichts bleibt, und das Seiende der Strömung eines Flusses vergleichend, sagt er, dass man nicht zweimal in denselben Fluss zu steigen vermöge[1]. *In denselben Fluss steigen wir hinein und steigen auch nicht hinein, und wir sind und sind auch nicht*[2]. *Noch kann man eine sterbliche Wesenheit zweimal nach Beschaffenheit berühren, sondern scharf und schnell in der Wandlung geht es auseinander und wieder zusammen, aber vielmehr nicht wieder noch hernach, sondern zugleich eint es sich und trennt es sich, kommt es und geht es*[3]. *Alles ist und ist nicht*[4]. *Es ist zu verknüpfen Ganzes* (οὖλα) *und Nichtganzes, Zusammmengehendes und Auseinandergehendes, Zusammenstimmendes und nicht Zusammenstimmendes, und aus Allem Eines und aus Einem Alle*[5]. *Alles übrige wird und fliesst, nichts ist fest, aber Eines bleibt, aus welchem jenes alles umgewandelt wird*[6]. *Das Eins mit sich entzweit einiget sich mit sich*[7]. *Der Streit ist Vater von Allem*[8]. *Das Gegenstrebende ist das Zuträgliche und aus dem Unterschiedenen wird die schönste Harmonie und Alles durch Streit*[9].

1) Plat. Kratyl. p. 401. ib. 402. Theaet. p. 160. Hier ist von dem sinnlich Wahrnehmbaren die Rede, und *es gibt daher kein Wissen von demselben als solches.* (Wie diess Platon zu seiner Ideenlehre brachte

s. d.). Cf. Aristot. Met. *A*, 6. — Cf. Aristot. Phys. *Θ*, 3. (253, b, 9.) — Plut. Plac. I, 23. — Stob. Eclog. phys. I, p. 366. — Sext. Emp. adv. Math. VII, 126 — 135. *Da Herakleit bemerkte, dass der Mensch mit zwei Werkzeugen begabt sei zur Erkenntniss der Wahrheit, mit Sinneswahrnehmung und Vernunft* (λόγος), *so hielt er dafür, dass von diesen die Sinneswahrnehmung treulos sei, die Vernunft aber nahm er als Kriterium an. Die Sinneswahrnehmung aber hob er auf, indem er wörtlich sagte: Schlechte Zeugen sind dem Menschen Augen und Ohren für die, welche rohe Seelen haben. Die Vernunft aber stellt er hin als Richter der Wahrheit, nicht jedoch die erste beste, sondern die allgemeine und göttliche. Welche aber diese sei, ist kurz zu zeigen. Dem Physiker beliebt nämlich, dass das uns Umgebende vernünftig und verständig* (περιέχον λογικὸν καὶ φρενῆρες) *sei.* — — *Diese göttliche Vernunft nun macht uns nach Herakleit, wenn wir sie beim Athmen in uns ziehen, einsichtig und im Schlaf zwar vergessend, im Wachen aber wieder gedankenvoll. Diese allgemeine und göttliche Vernunft, durch Theilnahme an welcher wir vernünftig werden, nennt Herakleit das Kriterium der Wahrheit; daher sei das glaubwürdig, was Allen gemeinschaftlich scheint, denn durch die allgemeine und göttliche Vernunft wird es gefasst, das aber, was irgend einem allein beifällt, sei nicht zu glauben aus dem entgegengesetzten Grunde.* — In diesen Worten ist die philosophische Erkenntniss mit dem klarsten Bewusstsein von der unphilosophischen, welche auf Sinneswahrnehmung beruht, geschieden. Cf. Aristot. Rhet. *Γ*, 5. — In der angeführten Stelle des Sext. Emp. heisst es ferner: *Wir sollen dem Allgemeinen gehorchen, nicht aber als wenn wir jeder eine besondere Einsicht hätten.* Jenes ist das Gesetz, dieses die Willkühr. So findet sich bei Herakleit der Anfang unserer Rechtsphilosophie. — Cf. Herakl. bei Stob. Serm. IV, p. 48.: *Die mit Vernunft redenden müssen beharren auf dem Allen Gemeinsamen, wie eine Stadt auf dem Gesetze; denn alle menschlichen Gesetze werden von einem göttlichen genährt; denn ein solches herrscht soweit es will, und reicht für alle hin und siegt ob.* — Auch bei Diog. Laert. IX, §. 2: *Das Volk muss für das Gesetz wie für die Mauer kämpfen* — Wie übrigens Herakleit die Sinne in Bezug auf ihre Trüglichkeit ordnet: Gehör, Gesicht, Geruch (der schärfste Sinn) ist phys. Ansicht. Cf. Polyb. XII, (X), 27. — Plut. de Fac. Lunae p. 943. — Aristot. de sensu c. 5. (443, 23.).

2) Heracl. Alleg. Hom. c. 24. p. 84. Cf. Euseb. Praep. Evang. XV, 20. — Es ist Alles in fortwährender Veränderung begriffen, der Fluss, ja wir selbst sind im nächsten Augenblicke schon andre, als wir eben noch waren.

3) Plut. de *Ei* ap. Delph. p. 392. — Cf. Plut. de sera Num. Vind. p. 559. — *Sondernd mischt es sich.* Plat. Soph. p. 242. Diess besonders ist wohl zu verstehen! Jede Stelle des Flusses ist α) die kommende Wassermenge und zugleich dieselbe Stelle β) die gehende. So ist Entstehen und Vergehen in Eins gebildet das wirklich Daseiende. Indem etwas vergeht, vergeht es nicht schlechthin, sondern es vergeht in ein anderes und indem etwas entsteht, entsteht es nicht schlechthin, sondern es entsteht aus einem andern. Das Entstehen des Einen ist das Vergehen des anderen. Dasselbe *Eine ist Weg nach oben und Weg nach unten.* Hippocr. de Alimentis Edit. Chart. VI, p. 297. — Cf. Tertull. adv. Marc. II, 28. Hiernach ist die schöne Stelle verständlich Sext. Pyrrh. hypot. III, 230. *Das Leben sowohl als das Sterben sind sowohl in unserem Leben als in unserem Tode vereinigt.* Zu den tiefsinnigsten, inhaltschwersten Sprüchen des Herakleit gehört der bei Heracl. Alleg. Hom. c. 24. (u. Max.

Tyr. diss. I, 5. p. 304.). *Menschen sind sterbliche Götter, Götter unsterbliche Menschen, lebend jener Tod, sterbend jener Leben.* — Cf. Stob. Eclog. phys. I. p. 606. — Unphilosophisch missverstanden wird Herakleit von Brandis (Gesch. der griech. röm. Philos. I. S. 158.): *Bei völlig gleichmässigem Ablauf ein und derselben Bewegung aber hätte es zu keinem Scheine des Beharrens, überhaupt zu keiner Erscheinung kommen können; daher setzt Herakleit einen Gegenlauf der Bewegungen, ein heilsames Entgegenstreben voraus.*

4) Aristot. Met. *Γ*, 7. (1012, a, 25.). Sein und Nichtsein sind Eins ist der abstracte Ausdruck der Lehre des Herakleit von dem Fluss der Veränderung, welche zugleich Entstehen und Vergehen. Diese Einheit ist das Werden. Alles wird, d. h. es ist und ist auch nicht. Diess ist der Gegensatz abstract allgemein ausgedrückt, der immer wiederkehrt in mannigfachster Gestalt: Hohes und Tiefes, Männliches und Weibliches (Aristot. Eth. ad Eud. *H*, 1.), Lebendes und Todtes, Schlafendes und Wachendes, Junges und Altes (Plut. Consol. in Apoll. p. 106. — Cf. Jambl. de myst. Sect. I, 11.), Gutes und Böses (Simpl. comm. in phys. Aristot. f. 11, a.), Gesundheit und Krankheit, Hunger und Sättigung, Ermüdung und Ruhe (Stob. Serm. III, p. 45.), Entstehen und Vergehen, Ueberfluss und Mangel, Tag und Nacht, Wärme und Kälte, Leben und Tod (Sext. Emp. l. c. Anm. 1.).

5) Aristot. de mundo c. 5. (396, b, 20.). Stob. Eclog. Phys. I, p. 690. — Dass οὖλα *Ganzes* zu übersetzen, nicht *Verderbliches* scheint aus der Stelle bei Sext. Emp. adv. Math. IX, 337. zu folgen: *Der Theil ist ein anderes als das Ganze und dasselbe. Denn die Wesenheit* (οὐσία) *ist Ganzes und Theil; Ganzes in Bezug auf die Welt, Theil nach der Natur dieses Lebendigen.*

6) Aristot. de coelo *Γ*, 1. (298, b, 30.). — Man kann nicht sagen es ist, noch es ist nicht, sondern es wird, aber was wird? — Eines! und dieses eine wird als Feuer (Luft, Wasser, Erde s. d. folg.) bezeichnet. Hierdurch schliesst sich Herakleit an die früheren Ionier an, dass er die Wirklichkeit in eines setzt, welches ἐν ὕλης εἴδει sei; die Vielen sind die Umwandlungen dieses Einen. Das Eine nimmt durch die Vielen den Fluss seines Werdens und bleibet es selbst im Werden.

7) Plat. Sympos. p. 187. Der Fluss des Werdens ist in jedem Punkte Zusammengehen und Auseinandergehen, also ist das Eine, welches wird, das sich mit sich entzweit und mit sich einet, und zwar immer zugleich beides. Cf. Philo quis. rer. div. haer. ἓν γὰρ τὸ ἐξ ἀμφοῖν τῶν ἐναντίων, οὗ τμηθέντος γνώριμα τὰ ἐναντία.

8) Plut. de Isid. et Osirid. p. 370. Der Fluss des Werdens ist durch seinen ganzen Lauf an jeder Stelle: Zusammenkommen der Gegensätze, so dass er in diesem sein Dasein hat. Zusammentreffen der Gegensätze ist aber Streit, folglich dieses der Schöpfer. Cf. Orig. contra Cels. VI. p. 663.

9) Aristot. Eth. Nic. *Θ*, 2. (1155, b, 4 f.).

§. 47. *Fortsetzung.*

Das Eine, das sich in Alles umwandelt, ist nach Herakleit das Feuer. ***Das Weltall hat weder einer der Götter noch einer der Menschen gemacht, sondern es war immer und wird sein ein ewig lebendiges Feuer sich ent-***

zündend nach Maassen und erlöschend nach Maassen [1]. *Feuer aber nennt er nicht Flamme, (denn diese ist das Uebermaass des Feuers, — ὑπερβολή) sondern die trockne Ausdünstung* (ξηρὰ ἀναθυμίασις) [2]. *Alles ist Umwandlung des Feuers* [3]. *Es gibt aber eine gewisse Ordnung und Zeitbestimmung der Umwandlung der Welt nach einem nothwendigen Verhängniss* (κατά τινα εἱρμαμένην ἀνάγκην) [4]. *Es ist ein Spiel, welches Zeus mit sich selbst spielt* [5]. *Das All sei begrenzt und die Welt Eine. Sie entstehe aus Feuer und verbrenne wiederum nach gewissen Perioden. Von den Entgegengesetzten wird das zur Zeugung wirkende Krieg und Streit* (πόλεμος καὶ ἔρις), *das zur Verbrennung wirkende Einstimmung und Friede* (ὁμολογία καὶ εἰρήνη) *genannt* [6]. Statt des Feuers soll Herakleit auch die Luft [7] oder die Zeit [8] als Prinzip angegeben haben.

1) Clem. Stromat. V. 14. p. 711.

2) Joann. Philipp. I. ad Aristot. de anima *A*, 2.

3) Simpl. ad Aristot. Phys. fol. 6. — Plut. de *Ei* ap. Delph. p. 388. 389.

4) Simpl. l. c. — Cf. Diog Laert. IX, §. 7. — Stob. Eclog phys. I. p. 58. 138. Die εἱρμ. ἀν. ist dasselbe (?) was λόγος cf. Sext. Emp. l. c. §. 46, 1.

5) Clem. Alex. cohort. ad gent. p. 55. — Procl. in Tim. p. 101. — Clem. Alex. paed. I, 5. p. 111.

6) Diog. Laert. IX. §. 8. Diess ist nicht so zu verstehen, als ob im Fluss des Werdens, dessen Inhalt Feuer genannt wird, erst einmal Entstehen, dann Verbrennen wechselnd eintritt, sondern beides geschieht zugleich. Cf. §. 46, 3. — Hierauf deuten auch die gleichfolgenden Worte: καὶ τὴν μεταβολὴν ὁδὸν ἄνω κάτω τόν τε κόσμον γίγνεσθαι κατὰ ταύτην. Das *nach gewissen Perioden* bezeichnet nur dasselbe, was oben durch μέτρα und dann durch κατά τινα εἱρμαμένην ἀνάγκην ausgedrückt wurde.

7) Sext. Emp. adv. Math. IX. p. 367. B. Luft scheint nur ein anderes Wort für trockne Ausdünstung, welche sonst als Feuer bezeichnet wird; oder Herakleit hat Luft eben so als Prinzip ausgesprochen, wie auch Wasser und Erde, s. d. folg. Anm.

8) Sext. Emp. adv. Math. IX. 360. X. 233. Die Zeit soll sogar Körper sein, das ist φυσικῶς gesprochen, wenn sie Prinzip sein sollte, so musste sie auch ἐν ὕλης εἴδει aufgefasst werden. — Zeit und Feuer sind aber nichts anderes als sinnliche Ausdrücke, Vorstellungen für den abstracten Gedanken des Werdens, dieses wird in jenen vorgestellt. Beim Verbrennungsprozesse, welcher alle Veränderung repräsentirt, ist in Eins verbunden Aufsteigen und Absteigen, Trennung und Einung. Diess ist auch gegenwärtig die physikalische Lehre vom Verbrennungsprozesse. — Zeit ist nichts als Erscheinung des Werdens, rastloses in Eins sich bilden von Sein und Nichtsein. Jeder Moment der Zeit ist diese Einheit. — Herakleit scheint sich der Bezeichnung des Prinzips als Feuer mit der vorwalten-

den Vorstellung der einen Richtung nach oben bedient zu haben und ihm die *θάλασσα* in dieser Beziehung entgegengesetzt zu haben, als dasselbe mit der vorwaltenden Vorstellung der anderen Richtung nach unten. Dann ist *des Feuers Tod das Werden des Wassers* und umgekehrt. Plut. de *Ei* ap. Delph. II. p. 392. Hinschauend nach der einen Richtung sieht man im Strom des Werdens: Entstehen der *θάλασσα* aus dem Untergange des Feuers und umgewendet nach der anderen Richtung: Entstehen des Feuers aus dem Untergange der *θάλασσα*. — Cf. Clem. Strom. V, 14. p. 599. Wie des Feuers Umwandlung oder Tod die *θάλασσα*, so ist Umwandlung oder Tod der *θάλασσα* die Erde. Cf. Clem. strom. VI, 2. Diog. Laert. IX §. 9. Auch πρηστήρ wird als Umwandlung der *θάλασσα* (Clem. strom. V, 14. p. 599.) genannt. *Πρηστήρ* ist der Blitzstrahl, aber auch der Wirbelwind (Trombe) und soll vielleicht den Rückgang des Wassers in Feuer, den Weg nach oben andeuten. Die Welt verdichtet sich nach der Mitte zu, Weg nach unten, und verdünnt sich nach dem Umfang hin, Weg nach oben; während in der Mitte Erde und Wasser vorwaltet, waltet oben das Feuer vor. Das λογικὸν περιέχον, welches einathmend wir selbst *νοεροί* (§. 46, 1.) werden, deutet auf Feuer, das in Luftgestalt niedersteigt. Echt herakleitisch klingt die Stelle bei Max. Tyr. Diss. XXV, p. 260. *Umwandlung erblickst du der Körper und des Werdens, Wechsel* (*ἀλλαγή*) *der Wege nach oben und unten, nach Herakleitos, und wiederum wieder lebend jener Tod und sterbend jener Leben. Feuer lebt den Tod der Erde, Luft lebt den Tod des Feuers, Wasser lebt den Tod der Luft, Erde lebt den Tod des Wassers.*

§. 48. *Fortsetzung.*

In Herakleit hat die Philosophie einen grossen Fortschritt gemacht, er ist vor Aristoteles der tiefsinnigste griech. Philosoph. In ihm tritt die Philosophie gleichsam aus dem embryonischen Zustand heraus, und beginnt sich zu gliedern. Obschon er daher noch zu den Physikern gerechnet wird, so ist doch schon bei ihm eine Ausbildung der Philosophie, welche die Grenzen des blossen Suchens nach dem „Was das Eine“ überschreitet. Er fasst die Bewegung auf und dieses Prinzip einmal erfasst, lässt sich nicht mehr vernachlässigen. Die Eleaten (s. d.) mussten sich die Mühe geben die Bewegung zu widerlegen. Herakleit stellt das Prinzip der Bewegung auf, das in sich bewegte aber noch materieller Weise (als Feuer) vor, dieses Materielle wird aber deutlich nur als Bild gebraucht [1]). Sein Mangel ist, dass er des Bildes noch bedürftig ist, und dieses Bild selbst ist in der weiteren Entwicklung der Philosophie abgestreift worden [2]).

1) Die Vorstellungen des Herakleit tragen diess Gepräge, dass sie etwas bedeuten, was gedacht wird; so stellen sie in Bildern den Gedanken

dar, und während dieser consequent festgehalten wird, wechseln die Bilder vielfach. Man erblickt ein Ringen nach den rechten Worten zum völligen Ausdruck des Gedankens, und zuweilen werden diese Worte überraschend gefunden. Was aus der Lehre des Herakleit wird, wenn man die Vorstellungen zum festen macht, an ihnen festhält, wie dann der Gedanke mit sich selbst in Widerspruch geräth, dafür ist das Beispiel Empedokles (s. d.).

2) Die Lehre des Herakleit hatte neben ihrer Fortbildung in den Sophisten, Platon, Aristoteles u. s. f. noch eine andere, in Herakleiteern, von denen wenig Gutes berichtet wird; wie jedem bedeutenden Philosophen ist es auch dem Herakleit gegangen: es finden sich Schüler, die sich vom Gedanken imponiren lassen, aber an die Aeusserlichkeiten sich anklammern, weil sie zu schwach sind den Gedanken weiter zu verarbeiten, welcher doch diesen Zweck als lebendigen Trieb hat. Cf. Plat. Theaet. p. 179. ff.

§. 49. *Empedokles.*

Empedocles Arigentinus. De vita et philosophia ejus exposuit, carminum reliquias ex antiquis scriptoribus collegit, recensuit, illustravit Fr. Guil. Sturz. 2 Tom. Lips. 1805. 8. (worauf sich beziehen Philippi Buttmanni observatt. in Sturzii Empedoclea in den Commentatt. soc. phil. Lips. 1804.) und in Henr. Stephani poesi philosophica. Ferner: Empedoclis et Parmenidis fragmenta etc. restituta et illust. ab Amad. Peyron. Lips. 1810. 8. — Jo. Ge. Neumanni prog. de Empedocle Philosopho. Viteb. 1690. f. — Pier. Nic. Bonamy recherches sur la vie d'Empedocle, in den Mémoires de l'Acad. des Inscr. T. X. Deutsch in Hissmann's Magazin. II Bd. S. 183. ff. — Diet. Tiedemann System des Empedokles, im göttingischen Magazin, herausgegeben von Lichtenberg u. Forster Gött. 1781. IV Bd. No. 3. S. 38—71. — Heinr. Ritter Ueber die philosophische Lehre des Empedokles in Wolfs liter. Analekten. IV St. — Domenico Scina memorie sulla vita e filosofia di Empedocle Gergentino. Palermo 1813. 2 Tomi. 8. — Theoph. Gust. Harles programmata de Empedocle, num ille merito possit magiae accusari. Erl. 1788—90. f. — Ge. Phil. Olearii progr. de morte Empedoclis. Lips. 1733. fol. — D. C. L. Struve de elementis Empedoclis. Dorp. 1807. 8. — B. H. C. Lommatzsch, die Weisheit des Empedokles nach ihren Quellen und deren Auslegung philosophisch bearbeitet, nebst einer metrischen Uebersetzung der noch vorhandenen Stellen seines Lehrgedichts über die Natur und die Läuterungen, sowie seiner Epigramme. Berlin, 1830. gr. 8.

Empedokles aus Akragas in Sikilien, einer dorischen Pflanzstadt, Spross einer vornehmen Familie [1]), blühte um 440 v. Chr. [2]). Nach Einigen soll er ein Schüler (Nacheiferer) des Pythagoras, nach Anderen des Parmenides Xenophanes gewesen sein. Auch den Anaxagoras soll er gehört haben, doch sagt Aristoteles ausdrücklich: *Anaxagoras sei dem Alter nach früher, seinen Werken nach später als Empedokles gewesen* [3]). Seiner Lehre nach aber schliesst er sich den ionischen Philosophen an, so zwar,

dass er den Herakleit zur Voraussetzung hat. Nur Aeusserlichkeiten lassen sich mit jenen genannten Philosophen in Verbindung setzen[4]). Am nächsten steht er dem Pythagoras in Bezug auf äusserliche Lebensverhältnisse. Er stand in hohem priesterlichen Ansehn und vieles Wunderbare wird über ihn berichtet[5]) Er soll Reisen, namentlich nach Italien und Athen[6]) gemacht haben. Als ihm die Herrschaft über Akragas angetragen ward, schlug er sie aus[7]). Nach dem Tode des Meton beredete er die Akragantiner bürgerliche Gleichheit einzuführen[8]), und vernichtete mehre Versuche, welche Bürger von Akragas machten, die Herrschaft an sich zu reissen[9]). Ueber seinen Tod wird Verschiedenes zum Theil Wunderbares berichtet[10]). Er soll nach einem Gastmahle plötzlich verschwunden, wunderbar der Erde enthoben worden sein. Auch wird erzählt, er habe sich in den Krater des Aetna gestürzt; seine Freunde, denen er auf dem Aetna verschwunden, glaubten, er sei als ein Gott gen Himmel gestiegen; aber ein Schuh des Empedokles, den Vulkan ausgeworfen, habe entdeckt, wie er umgekommen. Ferner heisst es, er sei einer Festlichkeit wegen nach Messene zu Wagen gereist, sei von diesem herabgestürzt, habe einen Schenkel gebrochen und sei in Folge dessen gestorben; oder er sei aus der Vaterstadt vertrieben nach dem Peloponnes gegangen und dort gestorben. Er hat ein Lehrgedicht über die Natur geschrieben, auch wird ein Gedicht Reinigungen (*καθαρμοί*) angeführt[11]), welches wahrscheinlich einen Theil des grössern Gedichtes ausmachte. Er zeigt in seinen Gedichten physikalische Kenntnisse[12]).

1) Diog. Laert. VIII. §. 51. ib. 74. — Ol. 84. *Um die Zeit der Gründung von Thurii* Ol. 83, 3. — Obschon Empedokles ein Dorier, so schliesst sich doch seine Lehre, wie wir sehen werden, ganz der ionischen an. — Akragas (Agrigentum) die Nebenbuhlerin von Syrakus.

2) Diog. Laert. VIII. §. 55. 56. — Simpl. in Phys. Aristot. fol. 6.

3) Diog Laert. l. c. — Aristot. Met. *A*, 3. (984, 11.).

4) S. d. f. §§.

5) Cf. Diog. Laert. VIII. §. 59. Seine Verse: *Mancherlei sind Zaubereien* (*φάρμακα*) *gegen Krankheit und Alter, höre, denn dir allein, will ich auch dieses alles noch sagen, Stillen magst du sodann der Winde*

Ungestüm, die ringsum wehn um die Erde erregt, pestartig die Länder verderbend, und auch wenn du willst, wiederbringen gesündere Lüfte etc. — Cf. §. 62. *Freunde, Bürger der Stadt, an des gelblichen Akragas Fluthen, wohnend im hohen Schloss, Liebhaber des Guten und Rechten, — — seid mir gegrüsst! Ein unsterblicher Gott, kein sterblicher Mensch mehr komm ich zu euch, von Allen geehrt, festlich das Haupt mit Bändern umwunden und grünenden Kränzen. Wenn ich mit diesen mich zeigte in einzuweihenden Städten, priessen Männer und Weiber mich selig; es riefen einstimmig Tausende fragend mich wie bleibendes Heil zu erlangen etc.*

6) Diog. Laert. VIII. §. 52. — Suid. s. v. Ἄκρων.

7) Diog. Laert. VIII. §. 63.

8) Ib. §. 72.

9) Ib. §. 63. ff.

10) Ib. §. 67. ff.

11) Lucret. I, 717. ff. lobt seine Gedichte.

12) Es werden sogar Experimente angeführt, welches sehr selten bei den griech. Schriftstellern der Fall ist. Der Stechheber, Sturz Fragm. II, v. 62—75.

§. 50. *Fortsetzung.*

Weder der Götter einer machte die Welt, noch einer der Menschen, sondern sie war stets [1]. — *Vernimm zuerst die vier Wurzeln von Allem: der glänzende Zeus (Feuer), die nährende Here (Luft) und Aïdoneus (Erde), dann Nestis (Wasser), welche mit Thränen ein sterbliches Antlitz netzt. Als die zusammengingen stellte aus dem letzten der Streit sich: verderblicher Streit, getrennt von ihnen* (δίχα τῶν), *nach jeglicher Seite gleichwiegend, und Freundschaft unter sie, gleich nach Länge und Breite* [2]. *Helios* (Sonne, Feuer) *ist der Anfang, aus welchem Alles jetzt sichtbare entstand, sowohl die Erde, als das wogende Meer und die feuchte Luft, Titan, auch der Aether, welcher alles im Kreise umschliesst* [3]. — — *Doppeltes forsch ich: einmal nämlich erwuchs Eines alleiniges zu sein aus Mehren, dann aber wieder schied sich Mehres aus Einem zu sein. Eine solche ist des Sterblichen Entstehung, ein solches sein Schwinden. So schmilzt und verdirbt das Zusammensein Aller, und so, nachdem sie wieder geschieden, wurden die auseinandergespaltenen umgewendet, und niemals hören sie auf zu wechseln. Einmal gehen Alle durch Freundschaft in Eins zusammen, dann*

aber werden sie wieder durch die Feindschaft des Streits als Einzelne gegen einander getragen (φορεύμενα) [4]. — *Nach der Reihe herrschen sie im Umschwung der Zeit, und zu ihnen wird weder etwas noch vergeht es. Denn wenn es völlig verginge, so war es noch nicht. Mehrte etwas aber das All, woher kam es und wie ging es unter? Da von ihnen keines einsam, so wird indem sie durch einander gehen, andremahl Andres der Reihe nach, immer Gleichartiges* [5]. *Es gibt keine Natur* (φύσις) *der sterblichen Dinge, noch ein Ende verderblichen Todes, sondern nur Mischung und Scheidung des Gemischten. Natur wird genannt von den sterblichen Menschen* [6]. — Alles ist zwiefach: *Die Sonne ist leuchtend zu sehen und überall warm, das Wasser überall dunkel und kalt, aus der Erde geht hervor das Feste und Harte. Im Streit ist Alles zweigestaltig und getrennt, kommt aber zusammen in Freundschaft und begehrt einander. Aus diesen war Alles, was war und wird sein* [7].

1) Sturz Fragm. I. v. 21. 22. Wőrtlich űbereinstimmend mit des Herakleit Lehre, s. §. 47.

2) Sturz Fragm. I. v. 26—31. Cf. ib. 51—53. *Feuer, und Wasser, und Erde, und der Luft unermessliche Höhe etc.* Plut. de Plac. I, 3. u. a. Wie bei Herakleit auch schon die Rede von Luft, Wasser und Erde als Umwandlungen des Feuers, so dass sie dasselbe Eine, s. §. 47, 8. Das Feuer nimmt auch bei Empedokles immer die wichtigste Stelle ein, ja die anderen Elemente werden von jenem abgeleitet, s. Anm. 3. Orig. Philos. c. 3. *Empedokles sagte, Alles bestehe aus Feuer und in Feuer werde es aufgelöst werden.* Cf. Clem. Alex. Strom. V. p. 599.

3) Sturz Fragm. I. v. 166—170. Hier fehlt auch das Herakleitische περιέχον nicht, welches als Aether aufgeführt wird. Dieser spielt ganz die Rolle des περιέχον. Cf. Plut. Plac. I, 5. II, 6. Plut. ap. Euseb. Pr. Ev. I, 8. Orig. Philos. c. 4. Aether wird fűr Luft gesetzt. Sturz Fragm. I. v. 162. cf. §. 47, 8. Das geistige Wesen des Menschen wird von Emp. vom Eindringen des Aethers abgeleitet (Sturz Fragm. I. v. 55. ff.), ganz wie bei Herakleit der λόγος des Menschen von Einziehen des λογικὸν περιέχον kommt cf. §. 46, 1.

4) Sturz Fragm. I. v. 34—46. Die Thätigkeit der beiden Bewegungsprinzipe Freundschaft und Feindschaft, welche auch bei Herakleit auftreten, und die Empedokles nur auseinanderhält. Cf. Aristot. Met. *A*, 4. (p. 985, 29.). Der flűssige Gedanke erstarrt zu einseitigen Vorstellungen: das ist durch Empedokles der herakleitischen Philosophie widerfahren. Bei Herakleit wird auch Freundschaft und Feindschaft nicht vom Einen, was wird, abgetrennt, sie sind sein Werden (Leben). Dieses Verhältniss drűckt Empedokles als gleiche Vertheilung seiner Bewegungsprinzipe (s. oben) aus. Eigenthűmlich ist dem Empedokles noch, dass ihm die Freundschaft (Liebe)

eint, die Feindschaft trennt. Damit stimmt auch die Vorstellung überein, während der Gedanke gerade den Streit als einendes Prinzip fasst, daher Herakleit: *Streit ist der Vater von Allem.* Da nun doch der Streit auch bei Empedokles der Grund der Vielen ist (cf. Aristot. de coelo *Γ*, 12.), die er also zeugt, so ist ihm der Streit bald trennendes, bald einendes Prinzip und eben so die Liebe beides. Diese Mängel hat schon Aristoteles gerügt: Met. *A*, 4. (p. 985, a, 21 ff.) — — *oft scheidet ihm die Liebe und einet der Streit* — — ib. *B*, 4. (p. 1000, a, 27.). — Mit den Elementen widerfährt dem Empedokles ähnliches. Er setzt deren vier, da aber die andern ausser dem Feuer bei Herakleit nur durch die zweite Richtung entstehen, in welchen der Strom des Werdens angeschaut werden kann (s. §. 47, 8.), so bedient sich Emped. (entsprechend den zwei Richtungen) derselben, als ob nur zwei Elemente wären. Cf. Aristot. Met. *A*, 4. (p. 985, 28.). *Empedokles gab zuerst vier Elemente an, jedoch bedient er sich nicht der vier, sondern als ob nur zwei wären, nämlich des Feuers für sich, der entgegenstehenden aber wie Einer Natur, der Erde, der Luft u. des Wassers.* Cf. Aristot. de Gener. et Corr. *B*, 3. (330, b, 20.).

5) Sturz fragm. I, v. 61—68. Die welche der Reihe nach herrschen etc., sind die vier Elemente: Feuer, Luft, Wasser, Erde. Es soll nichts geben als was ein solches oder aus ihnen gemischt. Es kann bemerkt werden, dass wir jetzt in der Physik die Wahrheit dieses Satzes erst recht erkannt haben. Zwar sprechen wir von ganz anderen Elementen; weil wir jetzt einfache Stoffe darunter verstehen, Empedokles Zustände des Einen, welches Alles: unsere Aggregationszustände, ja es wiederholt sich auch bei uns, dass von den vieren eins den dreien entgegengesetzt wird. Das Schema ist: I) Unwägbarer Stoff (Elektricität, Magnetismus, Wärme, Licht, deren Einheit erkannt = Feuer des Emped.); II) Wägbare Stoffe, welche sind 1) ausdehnsamflüssig (= Luft des Emped.), 2) tropfbarflüssig (= Wasser des Emped.), 3) fest (= Erde des Emped.). Wir sagen auch, dass sie ineinander übergehen, (wechselnd in der Herrschaft) und zwar ist das bewegende Prinzip des Uebergangs der unwägbare Stoff; jeder Körper kann in jeder Aggregrationsform bestehen, jenachdem er mehr oder weniger Wärme gebunden enthält. Endlich kann auch noch erinnert werden, dass am bewegenden Prinzip Freundschaft und Feindschaft auftreten (in der Polarität), als das Leben desselben. Hier sieht man aber wie allerdings Herakleit recht hat, nicht Empedokles, denn in der Polarität ereignet sich offenbar das, was gegen alle Vorstellung, aber dem Gedanken gemäss ist: dass Feindschaft eint, Freundschaft trennt. Dass des Empedokles Elemente nur Aggregrationszustände bedeuten, sieht man u. a. daraus, dass er im Menschen auch die Elemente wieder aufsucht, um daraus seine Beziehung zur Welt zu entnehmen; weil Freundschaft einet, so nimmt der Mensch auch Gleiches durch Gleiches wahr. Sturz fragm. III, v. 24—27. *Durch Erde schauen wir Erde, durch Wasser Wasser, durch Aether* (Luft) *den göttlichen Aether, durch Feuer vertilgendes Feuer, durch Liebe Liebe, Streit durch unseligen Streit.* Cf. Aristot. de an. *A*, 2. (p. 494, b, 8.). — Auch in der Erde (χθὼν) sucht er die Mischung der vier Elemente, sogar nach ihren Zahlenverhältnissen aufzuzeigen. Sturz fragm. II, v. 9. ff. — Die im Text stehenden Worte des Empedokles sollen sich der Lehre der Eleaten (s. d.) anschliessen, aber man sieht, Empedokles hat deren Gedankeninhalt nicht begriffen. Er will das Entstehen und Vergehen aufheben (wie die Eleaten), aber setzt an die Stelle die Mischung (s. d. folg. Anm.), hebt die Bewegung nicht auf; hätte er die Eleaten begriffen, so würde er wissen, dass mit Entstehen und Vergehen auch die Bewegung aufgehoben sei. — Da auch Herakleit lehrt: in dem Fluss des Werdens, sei Eins bleibend (§. 46.), so

sieht des Emped. Lehre auch hier aus, wie eine Vorstellung für den Gedanken des Herakleit. Die Widersprüche machen den Empedokles unklar. Cf. Aristot. de gener. et corr. *A*, 8. (p. 325, b, 16.). *Auf welche Weise nach Emped. Entstehen, Vergehen und Aenderung stattfindet, ist nicht klar.*

6) Φύσις Natur, das Reich immer neuer Erzeugung. Die Mischung und Lösung des Empedokles ist nicht im modern chemischen Sinne zu nehmen, sondern als Mengung und Trennung. In der chem. Mischung nämlich vergehn wirklich Entgegengesetzte in ein Entstehendes neues, bei der Mengung kommen sie zusammen, ohne das wahres Entstehen und Vergehen erfolgt, und es erfolgt etwa nur Veränderung des Aggregationszustandes (s. Anm. 5.), z. B. Zucker und Wasser, Wasser (als Dampf) und Luft. In dem Herakleit. Gedanken ist die wahre Mischung gerechtfertigt: Metall und Sauerstoff geben zu Grunde durch ihre Freundschaft, indem nicht nachher, sondern zugleich durch den Gegensatz derselben ein neues entsteht: das Oxyd. Dasselbe Bewegungsprinzip ist in Bezug auf das Zugrundegehen (die eine Richtung) Freundschaft, in Bezug auf das Entstehen (die andere Richtung) Feindschaft. — Ueber den Empedokles cf. Aristot. de gen. et corr. *B*, 6.

7) Sturz Fragm. I, v. 69—77. Nach Herakleit, zeigt Emped. wie der Gegensatz an Allem ist, während er ihn vorher abtrennte (s. Text). Ein neuer Widerspruch. Hierzu cf. Aristot. de gen. et corr. *A*, 1. (p. 314, b, 16.; et ib. p. 315, a, 8.). — Man kann sich mit dem Empedokl. sehr viel zu schaffen machen, um alle bei ihm vorkommenden Widersprüche aufzuzeigen (wie Aristoteles an vielen Orten gethan), oder sich auch wohl die Mühe geben, sie ausgleichen zu wollen. Da aber der Gedankeninhalt der Empedokleischen Lehre bei Herakleit aufgetreten, so ist ein weiteres Eingehen in jene, als um dieses nachzuweisen, überflüssig. — Eine Menge gänzlich unphilosophischer, naturwissenschaftlicher Hypothesen, lassen sich noch anführen: der krystallartige Himmel (Achill. Tat. in Arat. c. 5. Lactant. XVII, b.), die Fixsterne enthaltend (Plut. Plac. II, 13.) und eiförmig (Stob. Ecl. Phys. p. 566.) Sonne, Mond und Sterne umschliessend, durch den Umschwung die Erde im Mittelpunkt haltend (Aristot. de coelo *B*, 13.); das von der Sonne dem Monde mitgetheilte Licht; die Bildung der Geschöpfe u. s. w. Cf. Fragm.

§. 51. *Fortsetzung.*

Empedokles ist kein selbständiger Philosoph. Der Gedankeninhalt seiner Lehre gehört durchaus dem Herakleit an, welchen er nur in bestimmteren Vorstellungen auseinanderhält, eben dadurch aber auch herabsetzt [1]. Dazu kommen einige der eleatischen [2] und pythagoräischen [3] Lehre angehörige Aeusserlichkeiten. Er schliesst sich den Physikern durch seine vier materiellen Prinzipe (Elemente) an.

1) Cf. den vorhergeh. §. und die Anm. Die älteren Schriftsteller, welche philos. Lehren berichten, haben wiederholt von Empedokles auf Herakleit verwiesen, und auch die Neuern haben die Einheit beider er-

kannt. Tennemann in seiner Gesch. der Philosophie (Theil I, S. 278, zweite Ausg.) sagt: *Die Grundlage des kosmologischen Systems, welches Empedokles aufstellte, ist herakleitisch.* Und sehr richtig zieht der Herausgeber Wendt die Stelle Plat. Soph. 242. als diejenige an, welche das Verhältniss des Emp. gegen Her. ausspricht. Beide werden hier den Eleaten entgegengesetzt, und es heisst (nach Schleierm. Uebers.): *Gewisse ionische* (Herakleit) *und sikilische* (Empedokles) *Musen haben aber bemerkt, es wäre sicherer beides zusammenflechtend zu sagen, das Seiende sei Vieles und auch Eines und werde durch Feindschaft und Freundschaft zusammengehalten. Denn sondernd mische es sich immer, sagen die strengeren Musen* (Herakleit), *die weiteren* (Empedokles) *aber lassen nach, dass sich diess immer so verhalten solle, und sagen, abwechselnd sei das Ganze bisweilen Eins durch Aphrodite befreundet, dann wieder Vieles und sich selbst feindselig, erregt durch den Streit.* (Vergl. §. 50, 5. mit §. 47, 6.) — Ein sonderbarer Einfall ist es daher, dass Ritter (Gesch. der Philos.), die Physik des Empedokles durchaus von der der Eleaten ableitet. Zu solcher Entdeckung kommt er nur, indem er an der Aeusserlichkeit sowohl der empedokleischen als der eleatischen Lehre festhält, auf den Gedankeninhalt aber gar nicht eingeht.

2) S. §. 50, 5. Dazu kommt noch der (Eleatische) Unterschied zwischen Meinung und Wissen. Cf. Sturz. Fragm. III, v. 6. ff. Der aber auch bei Herakleit vorkommt, so wie die Lehre von der Trüglichkeit der Sinne. Sturz Fragm. II, v. 54. ff. Cf. §. 46, 1.

3) Seelenwandrung Sturz Fragm. III, v. 14. ff. I, v. 3. ff. Heiligkeit der Bohnen etc. ib. III, v. 27. ff.

§. 52. *Anaxagoras.*

Heinius dissertations sur Anaxagore in d. T. VIII. u. IX. der Histoire de l'Acad. Roy. de sciences et belles lettres de Prusse (p. 752—53.); deutsch in Hissmann's Magazin für Gesch. der Philos. V. Bd. S. 235. flg. — De Ramsay Anaxagoras en système qui prouve l'immortalité de l'ame par la matière du chaos, qui fait le magnetisme de la terre. à la Haye 1778. 8. — Fr. Aug. Carus Anaxagoras aus Klaz. u. sein Zeitgeist; in Fülleborn's Beitr. X St. u. dessen Diss. de Cosmo-theologiae Anaxagorae fontibus. Lips. 1797. 4. wieder abgedruckt in dessen Ideen zur Gesch. der Philos. — Jeronimus van Vries, het leven van den Wysgeer Anaxagoras in twe Verhandelingen. Amstd. 1806. 8. — Sketch of the life, character and philosophy of Anaxagoras in Classic. Journal No. 33. p. 173—177. — J. T. Hemsen Anaxagoras Clazomenius sive de vita ejus atq. philosophia Disq. philos. hist. Gotting. 1821. 8. — Anaxagorae Clazomenii fragmenta, quae supersunt, omnia, collecta commentarioque illustrata ab Eduard Schaubach. Accedunt de vita et Philosophia Anaxagorae Commentationes duae. Lips. 1827. 8. — Anax. Claz. et Diog. Apollon. fragm. disp. et illustr. a. W. Schorn. Bonnae, 1829. — G. de Vries Exercitationes de homoiomeria Anaxagorae. Ultrajecti 1692. 4. — Georg. Nic. Wiener brevis explicatio doctrinae Anaxagorae Clazomenii de rerum omnium primordiis eorumque sic dictis homoiomeriis. Wormat. 1771. — Batteux conjectures sur le système des homeomériés ou parties similaires d'Anaxagore. Vergl. mit developpement d'un principe fondamental de la physique des anciens etc. in den Memoires de l'Acad. des Inscript. T. XXV. und Hissmann's Magazin III. B. S. 153 flg. u. 191 flg. — Gerh. Eilers Commentatio de Anaxagorae sententia: *τον νουν ειναι παντων*

αιτιον. Frcof. ad M. 1822. 8. — Vergl. Godofr. Poucquet §. 33. ferner H. Ritter §. 32. und die Lit. §. 30.

Anaxagoras der Klazomenier geb. 500 v. Chr. [1]), stammte aus einer reichen und vornehmen Familie; vernachlässigte und verliess aber seine ererbten Ansprüche und Güter und ergab sich der Wissenschaft [2]), namentlich der eifrigen Naturbetrachtung [3]). Er machte lange Reisen [4]), und kam so auch nach Athen [5]). An ihn schloss sich als Freund und Schüler Perikles an, dessen Einfluss ihn befreite, als ihn die Athener zum Tode verurtheilen wollten [6]). Auch Euripides [7]), Archelaos [8]), Sokrates [9]), Empedokles [10]), Thukidides [11]) u. a., werden als Schüler des Anax. genannt. Gewiss scheint, dass er in Athen lehrte und viele angesehene Zuhörer hatte [12]). Er wird den ionischen Philosophen zugezählt und *φυσικός*, ja *φυσικώτατος* genannt [13]). Auch gab man ihm den Beinamen *Νοῦς* [14]) seiner Lehre wegen (S. d. Folg.). Von seiner Kenntniss der Natur werden Beispiele angeführt [15]). Vom Alter und Mangel gedrückt, ging er damit um, seinem Leben ein Ende zu machen, wurde aber von Perikles gerettet [16]). Die Athener klagten ihn des Frevels gegen die Götter an. Er wurde in das Gefängniss geworfen und musste nach Lampsakos entfliehen, wo er um 425 starb [17]). Die Lampsaker feierten sein Andenken durch Feste [18]). Berühmt war sein Buch über die Natur, aus dem uns Simplikios Fragmente überliefert hat [19]).

1) Ol. 70. Diog. Laert. II. §. 7. Cf. Schaubach Anax. p. 15. — Klazomenä eine der zwölf ionischen Städte in Kleinasien.

2) Diog. Laert. II, §. 6. f. cf. Plat. Hipp. maj. p. 283, a. — Plut. Pericl. T. I. p. 403. ed. Hutten. — Philo de vit. cont. p. 473. Cf. Aristot. Eth. ad Nic. *Z*, 7.

3) Diog. Laert. II, §. 7. 10. — Aristot. Eth. ad Eudem. *A*, 4. 5. Eth. ad Nic. *K*, 9. Cf. Cic. de orat. III, 15.

4) Val. Max. VIII, 7, b, 6. *Heimgekehrt rief er beim Anblick seiner unangebauten Güter: Mir wäre nicht geholfen, wären nicht diese zu Grunde gegangen!*

5) Diog. Laert. II, §. 7. Cf. Schaubach Anax. pg. 14.

6) Diog. Laert. II, §. 13. — Diod. Sic. XII, 39. Tom. I. pg. 803. ed. Wesseling. — Plut. Pericl. 4. p. 383 ff. T. I. ed. Hutten. — Plat. epp. 2, p. 311. — Quinct. Inst. Orat. XII, 2. — Plat. Phaedr. p. 270. Alcib. 1, p. 118. — Cic. Brut. 2. de Orat. III, 34.

7) Diog. Laert. II, §. 10. 45. — Diod. Sic. I, 7. pg. 11. ed. Wesseling. — Gell. N. A. XV, 20. — Cic. Tusc. Quaest. III, 14.

8) Diog. Laert. Proöm. 14. Ib. II, §. 16. IX, §. 41. — Cic. Tusc. Quaest. V, 4. Cf. Schaubach Anax. p. 22.

9) Euseb. Praep. evang. XV, 16. — Diog. Laert. II, §. 19. 45. Cf. Schaubach Anax. p. 25.

10) Diog. Laert. VIII, §. 56. Cf. §. 49.

11) Marcell. vita Thuc. p. 4. ed. Duker.

12) Es wird von Anaxagoreern gesprochen. Plat. Cratyl. p. 409. — Plut. plac. phil. IV, 3. — Aristot. de gen. et corr. *A*, 1. Meteor. *A*, 8. — Sext. Emp. adv. Math. X. p. 318. etc.

13) Sext. Emp. adv. Math. VII, p. 90. — Plut. Pericl. T. I. p. 384. ed. Hutten. — Er wird (wohl fälschlich) Schüler des Anaximenes genannt Cic. de Nat. DD. I, 11. Cf. Diog. Laert. II, §. 6. et Menag. Adn. Simpl. in Arist. Phys. f. 6, b. — Die Lehre des Anax. von *νοῦς* führt Aristot. Met. *A*, 3. fin. nach einer Sage auf den Klazomenier Hermotimos zurück. Ueber ihn F. A. Carus in Fülleborns Beitr. St. IX.

14) Diog. Laert. II, §. 6. — Plut. Pericl. p. 383.

15) Er soll das Herabfallen eines Steines vom Himmel bei Aegos Potamos vorhergesagt haben. Diog. Laert. II, §. 10. — Plin. hist. nat. II, 58. — Plut. Lysand. 12. T. III p. 143 ff. ed. Hutten. — Cf. Plut. Nic. 23. T. III, p. 391. — Auch Mathematiker: Quadratur des Zirkels, Perspective des Theaters etc. Cf. Vitruv. VIII, 11. O. Müller Aeginet. p. 104. Plut. de Exil. fin. Stob. Ecl. phys. p. 560. Orig. Phil. c. 8.

16) Plut. Pericl. 16. T. I. p. 404.

17) Ol. 88. — Die Nachrichten weichen von einander ab. Diog. Laert. II, §. 12. Cf. Schaubach Anax. p. 49 ff. — Carus, Anax. u. s. Zeitgeist in s. Ideen z. Gesch. d. Ph. S. 453 ff. — Meiers u. Schönemanns Att. Process. S. 303. f. Plut. Apol. Socr. p. 26. gibt als Grund an, *weil er gesagt, die Sonne sei ein Stein, der Mond eine Erde.* — Diog. Laert. II, §. 14. 15. 16. Cf. Euseb. Praep. Ev. X, 14. p. 504. Cic. Tusc. Qu. I, 43. etc.

18) Cf. Ael. Var. hist. VIII, 19. ib Perizon.

19) Hat nur Ein Werk geschrieben. Diog. Laert. I, §. 16. Cf. Aristot. de Plant. *A*, 2. — Vitruv. VIII, 11. — Simpl. in Phys. Aristot. f. 8.

§. 53. *Fortsetzung.*

Die Lehre des Anaxagoras ist folgende. *Alle Dinge* (*χρήματα*) *waren von Anfang zugleich* (*ὁμοῦ*), *unendlich an Menge* (*πλῆθος*) *und Kleinheit. Denn auch das Kleine war unendlich. Und von Allem, was zugleich war, war nichts deutlich aus Kleinheit. Denn Alles umfing Luft und Aether die beide unendlich sind. Als die grössten sind diese nämlich in Allem sowohl nach Menge als nach Grösse* 1). *Luft und Aether werden abgeschieden von dem das Viele Umfassenden* (*περιέχον*) *und dieses Umfas-*

sende ist unendlich an Menge (πλῆθος) [2]. *Wenn sich dieses so verhält müssen Viele und Allerlei* (παντοῖα) *in Allen vereinigten sein, und aller Dinge Saamen, welche allerlei Formen (Arten ἰδέας) und Farben und Zustände* (ἡδονάς *affectiones) haben* [3]. *Kein Ding wird weder, noch vergeht es, sondern von den seienden Dingen wird es gemischt und abgeschieden; und so möchte man richtig das Werden Gemischtwerden, und das Vergehen Abgeschiedenwerden nennen* [4].

1) Fragm. bei Simpl. in phys. Aristot. f. 33, b. Unter Aether scheint Feuer zu verstehen zu sein. Cf. Aristot. de Coelo *Α*, 3. (p. 270, b, 24. et Simpl. ad l.) *Γ*, 3. (p. 302, b, 3.).

2) Fragm. bei Simpl. l. c. Das περιέχον erinnert an Herakleit (§. 46, 1. 47, 8.). Luft und Aether (Feuer) sind dem Anaxagoras nicht einfache Urstoffe wie dem Empedokles, sondern Abgeschiedenes (die nähere Vorstellung von der Entstehung der Dinge s. im folg.) aus dem περιέχον, welches unendlich an Menge d. h. der Urstoffe. Aristot. de Coelo *Γ*, 3. (p. 302, a, 28 ff.): *Anaxagoras spricht im Gegensatz gegen Empedokles über die Elemente. Dieser nämlich, sagt Feuer und Erde und die zu diesen gehörigen* (Luft und Wasser) *seien die Elemente der Körper und Alles sei aus diesen zusammengesetzt, Anaxagoras aber im Gegentheil: die Homoiomeren (s. d. folg.) seien Elemente (nämlich z. B. Fleisch, Knochen u. jedes der Art), Luft aber und Feuer seien Gemisch von diesen und von allen andern Saamen; denn es sei* (bestehe) *ein jegliches dieser aus unsichtbaren Homoiomeren Aller zusammen.* Simpl. f. 27, b. 148, b. Aristot. de coelo *Α*, 3. (p. 270, b, 22 ff.) Meteor. *Α*, 3. (p. 339, b, 21 ff.). Cf. d. folg. Anm.

3) Fragm. bei Simpl. l. c. Diese *aller Dinge Saamen* sind die berühmten Homoiomeren (ὁμοιομερῆ, ὁμοιομερῆ στοιχεῖα), wie sie von Aristoteles, Simplikios und allen andern Quellenschriftstellern an vielen Orten genannt werden. In den Fragmenten des Anaxagoras wird dieses Wort zwar nicht gefunden, aber Simpl. in phys. Arist. p. 258, a. sagt ausdrücklich: τὰ εἴδη, ἅπερ ὁμοιομερείας καλεῖ Cf. Stob. Eclog. phys. I, 11, 12. p. 296 ed. Heeren. — Plut. plac. phil. I, 3. Ὁμοιομερῆ sind die Urtheilchen selbst, ὁμοιομέρεια ist die Urtheiligkeit, das Dasein der Urtheilchen. Daher ist die ὁμοιομέρεια das principium rerum (Lucret. I, 835.), und da jeder Stoff seine eigene ὁμοιομέρεια hat: ἀρχὰς τῶν ὄντων τὰς ὁμοιομερείας ἀπεφήνατο Plut. de plac. Phil. I, 3. cf. Stob. Eclog. ph. p. 296.). Am deutlichsten wird der Unterschied zwischen ὁμοιομερῆ und ὁμοιομέρεια aus der Vergl. von Aristot. de Gen. et Corr. *Α*, 1.: τὰ ὁμοιομερῆ στοιχεῖα τίθησιν, οἷον ὀστοῦν καὶ σάρκα καὶ μυελόν, καὶ τῶν ἄλλων ὧν ἑκάστον συνώνυμον τὸ μέρος ἐστί und Simpl. in Phys. Aristot. f. 34. b.: ἔνεστι ἄρα ἐν τῇ ὁμοιομερείᾳ καὶ σὰρξ καὶ ὀστοῦν καὶ αἷμα, καὶ χρυσὸς καὶ μόλυβδος καὶ γλυκὺ καὶ πικρὸν καὶ λευκόν, ἀλλὰ διὰ σμικρότητα ἀναίσθητα ἡμῖν ἐστίν, ὄντα πάντα ἐν πᾶσι. Die Verwechslung der Sache selbst und des abstracten Begriffs derselben liegt aber so nah, dass sie vielfach geschehen musste. Diese ὁμοιομερῆ sind dasselbe was χρήματα und σπέρματα genannt wird, und sind wohl zu unterscheiden von den wirklich uns umgebenden Dingen. Diese nämlich bestehen nicht aus einer Art von Homoiomeren, sondern aus allen Arten, so dass sie nur nach der in

grösster Menge in ihnen enthaltenen Art genannt werden. Cf. Simpl. in Phys. Arist. f. 34, b. — Hier und Simpl. in Arist. Phys. p. 106, a. Arist. de gen. Anim. *Α*, 18. (p. 723, b.) wird auf das Vorhandensein von Allem in Jedem aus dem Umstand geschlossen, dass Entgegengesetztes aus Entgegengesetztem werde (Aristot. phys. *Α*, 4), und dass dieselbe Nahrung sehr Verschiedenes nähre; wie der gemeine Mann noch jetzt die Vorstellung hegt: die Ernährung des Menschen gehe so vor sich, dass in den Nahrungstoffen Bluttheilchen, Fleischtheilchen u. s. w. enthalten wären, welche zur Vermehrung des Fleisches, Blutes u. s. w. dienten. — Aus den angeführten Stellen, namentlich der im Text aufgenommenen und Aristot. de Gen. et Corr. *Α*, 1. (cf. Joann. Grammat. ad h. l. p. 3, a. fin. ff. und andre Stellen bei Schaubach p. 88.) sieht man, dass die ὁμοιομερῆ je nach der Art verschieden sind, aber obschon wegen der Kleinheit verschwindend, doch jedes seiner Art Eigenschaften sämmtlich in sich vereinigt, und dass sie höchst mangelhaft bezeichnet sind als *particulae similes inter se* Cic. Quaest. Acad. IV, 37. *Die Aehnlichkeit bezieht sich nicht auf alle Stoffe zusammengenommen (collective), sondern auf jeden einzelnen Stoff für sich genommen (distributive).* Tennem. Gesch. d. Phil. I, 310. Schon der Ausdruck σπέρματα drückt ein derartiges Verhältniss aus. — Vergl. noch das Fragm. bei Simpl. in Aristot. phys. 33, b.: *Vor der Scheidung* (durch den Verstand s. d. folg.), *als alle zugleich waren, war keine Farbe deutlich. Denn es hinderte die Mischung aller Dinge des Feuchten und Trockenen, des Warmen und Kalten, des Glänzenden und Dunklen, der vielen darin seienden Erde und des an Menge unendlichen Saamen, die einander nicht glichen. Denn auch im Uebrigen glich keines dem andern.* — Die Urtheilchen sind unendlich klein (s. oben), dadurch gehen sie in Eins zusammen, so dass in der That nicht Ein einfaches existirt, d. h. kein Urtheilchen für sich, sondern stets alle zugleich ὁμοῦ. Dieses Zugleichsein hat auch nicht aufgehört, denn bei der Scheidung wird *nichts als anderes vom anderen geschieden* (Fragm. bei Simpl. in phys. Aristot. p. 38, a. Cf. ib. 37, b. 35, a.: Ἀλλ' ὅπερ περὶ ἀρχὴν εἶναι καὶ νῦν πάντα ὁμοῦ).

4) Fragm. bei Simpl. in Aristot. Phys. 34, b. Da es kein Entstehen und Vergehen gibt, so ist das All sich stets gleich, nie mehr noch weniger Cf. Fragm. bei Simpl. in Aristot. Phys. 33, b.

§. 54. *Fortsetzung.*

In Jeglichem ist Theil eines Jeglichen, ausser des Verstandes (Νοῦς, Gedanke) [1]. *Das Uebrige hat einen Theil von Jeglichem, der Verstand aber ist unendlich und Herr seiner selbst, und mischt sich mit keinem Dinge, sondern er ist allein derselbe für sich selbst. Denn wenn er nicht für sich selbst wäre, sondern mit irgend einem andern sich mischte, so würde er an allen Dingen theilhaben, weil (wie gesagt wurde) in Jeglichem ein Theil von Jeglichem ist, und die Gemischten hinderten ihn, dass er keines Dinges mächtig wäre gleich einem allein für sich seienden. Es ist das feinste aller Dinge und das reinste,*

und hat Kenntniss (γνώμη) *über Alles, und vermag das Grösste. Was Seele hat mehr und weniger, Alles beherrscht der Verstand. Auch jeglichen Umschwung* (Kreisbewegung περιχώρησις) *beherrscht der Verstand, so dass er den Umschwung bewirkt. Und zuerst begann er von dem Kleinen umzuschwingen, dann schwingt er (treibt um im Kreise) mehr und wird immer mehr umschwingen. Was gemischt wird, was abgeschieden und was ausgeschieden wird, Alles erkennt der Verstand. Was zukünftig war und was war und was jetzt ist und was sein wird, Alles ordnete* (διεκόσμησε) *der Verstand, und diesen Umschwung, welchen jetzt die Gestirne durchlaufen, und die Sonne und der Mond und die Luft und der Aether, die abgeschiedenen. Der Umschwung selbst aber bewirkte das Abscheiden, und es ward abgeschieden von dem Dünnen das Dichte, und von dem Kalten das Warme, und von dem Dunklen das Helle, und von dem Flüssigen das Trockne. Viele Theile vieler Dinge sind. Durchaus* (völlig) *wird aber nichts abgeschieden als Anderes vom Anderen, ausser dem Verstande. Der Verstand ist völlig gleichartig* (πᾶς ὁμοιός), *sowohl der grössere als der kleinere. Kein Anderes ist aber gleichartig einem Anderen, sondern was als Meistes in irgend einem ist, das ist und war das Deutlichste in einem Jeglichen*[2]).

1) Fragm. bei Simpl. in Aristot. phys f. 35, a. Es heisst weiter: *Es gibt, welchen auch Verstand ist,* — nämlich die lebenden Wesen, wo νοῦς mit ψυχή verwechselt wird. Darauf bezieht sich des Aristoteles Tadel. De anima *A*, 2. (p. 404, b, 1 ff.) *Anaxagoras aber spricht minder deutlich über sie* (νοῦς *und* ψυχή); *denn oft nennt er den Verstand die Ursache von dem was schön und recht, dann aber wieder sagt er, derselbe sei die Seele, denn er herrsche in allen Lebendigen, grossen und kleinen, geehrten und mindergeachteten.* Ib. (p. 405, a, 14 ff.): *Anaxagoras scheint zwar Seele und Verstand als verschiedene zu bezeichnen, er bedient sich aber beider wie Einer Natur, ausser dass er den Verstand vorzugsweise als Anfang von Allem setzt* (nämlich weil die von ihm bewirkte Bewegung der Grund des zu Standekommens von Allem ist). Cf. Plat. Kratyl. p. 400.; und das im Text folg.

2) Fragm. bei Simpl. in phys. Aristot. f. 33, b. 35, b. 67, a. 38, a. 39, a. — Cf. Aristot. de anim. *A*, 2. (p. 405, a, 16.): *Anax. sagt der Verstand allein sei unter den Seienden einfach und unvermischt und rein. Er schreibt aber beides demselben Anfang zu, das Erkennen und das Bewegen, sagend der Verstand bewege das All.* — Simpl. in Phys. Aristot. f. 285. — Aristot. Phys. VIII, 5. (p. 256, b, 24 ff.): —— *Anax.*

macht den Verstand zum Anfang der Bewegung, so dass er allein unbewegt seiend bewege und unvermischt seiend herrsche. — Plat. Kratyl. p. 413.: *Der Verstand, sagt Anax., sei selbstherrschend, und mit nichts vermischt, ordne er, die Dinge, durch alle hindurchgehend.* Aristot. de anima *Γ*, 4. (p. 429, a, 18 ff.): *Nothwendig muss der Verstand, da er Alles erkennt, unvermischt sein, wie Anax. sagt, damit er herrsche, das heisst damit er erkenne.* — Fragm. bei Simpl. f. 67.: *Nachdem der Verstand zu bewegen begann, schied er von dem bewegten All ab, und wie viel der Verstand bewegte, das alles schied er; der Umschwung aber des Bewegten und Geschiedenwerdenden Bewirkte vielmehr* (immer mehr) *Scheidung.* — Der νοῦς des Anaxagoras ist, wie man sieht, nicht subjectiv zu nehmen, sondern objectiv: der in der Welt waltende Verstand. Er ist es, welcher das ὁμοῦ scheidet und daraus die unterschiedenen Gebilde schafft. (Diog. Laert. II, §. 6. Sext. Emp. adv. Math. IX, 6.). *Νοῦς* ist Geist, oder Vernunft übersetzt worden, beide Worte drücken aber zu viel aus, denn sie enthalten die Prätension das allein Wahre und Wirkliche zu sein, welche im νοῦς nicht liegt. *Νοῦς* ist Gedanke, Verstand. So hat ihn auch Aristoteles begriffen, wenn er sagt Met. *Λ*, 10. (p. 1075, b, 8 ff.) ὁ γὰρ νοῦς κινεῖ, ἀλλὰ κινεῖ ἕνεκά τινος, ὥστε ἕτερον, d. h. im νοῦς liegt der Begriff des Zweckes (des Wesswegen), wie im Verstande. Spätere haben gesagt, Anax. habe den νοῦς als Gott bezeichnet (cf. Sext. Emp. adv. Math. IX, 6. Stob. Eclog. Ph. p. 56. Cic. Acad. Qu. IV, 37 u. a.), das ist aber nur die unphilosophische Auffassung und Ausdrucksweise. Des Anaxagoras νοῦς ist nicht ausser und über der Welt, er ist *eines der Dinge* (χρήματα). Bedeutend ist, worauf auch Aristoteles in den oben angef. Stellen aufmerksam macht, dass Anax. in denselben Anfang das Bewegen, Erkennen, Herrschen setzt. Erkennen ist: sich bemächtigen, ist sich bewegen. So ist angedeutet die später von Aristoteles (s. d.) ausgebildete Lehre (insonderheit wenn man wie Simpl. die ὁμοιομ. als die εἴδη fasst), dass alles Werden (Bewegen) der Dinge und alles Erkennen derselben Einen Weg nehme: zum Begriff zu gelangen, oder w. d. dass der Begriff (zugleich νοῦς und Zweck) dargestellt werde sowohl im Werden der Dinge, als in deren Erkenntniss. — Man hat sich ferner gestritten ob der νοῦς materiell zu nehmen oder nicht, die alten Philosophen kannten solchen Unterschied nicht und Anaxagoras spricht ihn nicht aus, aber er macht ihn unwillkührlich. Er spricht wie die früheren (alle Physiker) von den Prinzipien ἐν ὕλης εἴδει, aber indem sie nichts anderes als Gedanken aussprechen, ist was sie meinen nicht ὕλη. Dass Anaxagoras unterschied: die (materielle) Welt der ὁμοιομερῆ und den νοῦς, beide gegen einander stellte, ist das Bedeutende in seinen Lehren, aber er ist über den blossen Unterschied und die nackte Bestimmung, dass jene das Bewegte, dieser das Bewegende sei, nicht hinweggekommen, hat weder bestimmt, worin der Unterschied liege, noch wie die Bewegung erfolge. Vielmehr stellt er im Obigen den νοῦς mit dem Materiellen zusammen, ihn nur durch Superlative auszeichnend. Diese Mängel des Anaxagoras haben schon Platon und Aristoteles gekannt. Jener im Phädo 97 ff. lässt den Sokrates im Gefängniss sprechen, wie folgt: — *Sondern als ich einmal aus einem Buche, wie es hiess von Anaxagoras, hörte, welcher erkannte und sagte, dass der Verstand* (νοῦς) *der Ordner und die Ursache von Allem ist, so freute ich mich über eine solche Ursache und meinte es verhalte sich auf gewisse Weise gut, dass der Verstand die Ursache von Allem sei; und gedachte, wenn dieses sich so verhält, so werde der ordnende Verstand Alles ordnen und Jegliches so stellen, wie es sich am besten verhält. Wenn nun jemand die Ursache von einem Jeglichen suchen wollte, wie es entsteht oder vergeht, oder ist, so müsse er nur diess von demselben finden, wie es ihm am*

besten ist zu sein, oder sonst etwas zu leiden oder zu leisten. Hiernach (ἐκ τοῦ λόγου τούτου) zieme es dem Menschen, nichts Anderes im Auge zu haben, sowohl in Bezug auf sich selbst, als in Bezug auf das Andere, denn das Trefflichste und Schönste; ein solcher müsse dann nothwendig auch das Schlechtere wissen, den beider Erkenntniss sei dieselbe. Dieses überlegend, glaubte ich erfreut einen Lehrer der Ursache von dem Seienden nach dem Verstande mir gefunden zu haben, den Anaxagoras, und er werde mir sagen, zuerst: ob die Erde platt oder rund sei; dann aber werde er die Ursache und Nothwendigkeit auseinandersetzen, angebend das Bessere und dass es ihr besser sei so zu sein. — — — Denn nimmer meinte ich, dass der welcher gesagt, von dem Verstand werde diess geordnet, irgend eine andere Ursache hineinbringen würde, als dass es sich so am besten verhalte, wie es ist. Indem er nun für Jegliches den Grund angebe, und für Alles gemeinschaftlich, glaubte ich werde das einem Jeden beste und das Allen gemeinsame Gute auseinandergesetzt werden. Und nicht um Vieles hätte ich diese Hoffnung aufgegeben, sondern in aller Eile ergriff ich die Bücher und las sie so schnell als möglich durch, um aufs schnellste das Beste und das Schlechtere zu erkennen. Von der wunderbaren Hoffnung fiel ich, o Freund, ganz herunter, als ich fortschritt und las und sah, dass der Mann von dem Verstand nirgends Gebrauch macht, auch nicht irgend welche Gründe anführt, zur Ordnung der Dinge aber Lüfte und Aether und Wasser als Gründe angibt und anderes Vieles und Thörigtes. Und es schien mir ihm ähnlich gegangen zu sein, wie wenn einer sagte, Sokrates thue Alles was er thue aus Verstand, und nachher um die Ursachen von einem jeden was ich thue anzugeben, sagte erstens, dass ich desswegen jetzt hier (im Gefängniss) *sitze, weil mein Körper aus Knochen und Sehnen zusammengesetzt ist, und die Knochen dicht sind, und getrennt von einander Gelenke haben u. s. w, vergessend die wahren Ursachen anzugeben, dass nachdem es den Athenern besser geschienen mich zu verurtheilen, desswegen es auch mir wiederum besser geschienen hat hier sitzen zu bleiben, und gerechter, bleibend mich der Strafe zu unterziehen, welche sie angeordnet haben; da beim Hunde, wie ich meine, längst diese Sehnen und Knochen zu Megara oder bei den Boiotern wären, getragen von der Meinung des Besten, wenn ich es nicht für gerechter und schöner hielte, statt zu fliehen und davon zu laufen, sich der Strafe zu unterziehen, welche der Staat angeordnet hat u. s. w.* — Den gleichen Tadel spricht Aristoteles aus Met. *A*, 4. (p, 985, a, 18 ff.) *Anaxagoras bedient sich des Verstandes wie einer Maschine zur Weltschöpfung, und wenn er in Verlegenheit ist nach welcher Ursache aus Nothwendigkeit etwas ist, so zieht er sie heran, im übrigen führt er eher Alles was geworden, als Ursache an, als den Verstand.* — Andere krit. Stellen des Aristoteles über Anaxagoras s. Phys. *A*, 4. (p. 187, b, 10, 30.; 188, a, 2.); de Coelo *Γ*, 4.; Met. *Γ*, 7.; Phys. *Γ*, 4.; ib. *Θ*, 1. u. a. Wie sich des Anaxagoras Prinzipe auf zwei reduciren: das Eins und das Unbestimmte, und so in ihm ein fernerer Fortschritt der Philos. begründet sei, zeigt Aristot. Met. *A*, 8. (p. 989, a, 33 ff.). Als Beleg für den angegebenen Vorwurf des Platon und Aristoteles kann angeführt werden, was Aristoteles berichtet de Part. Anim. *Δ*, 10. (p. 687, a, 7.). *Anax. sagt, der Mensch sei, weil er Hände habe, das φρονιμώτατον τῶν ζῴων.* (Cf. Plut. de fort. p. 98.). Es wird das äusserliche Mittel (ohne welches kein Thun möglich wäre) mit dem wahren (inneren) Grunde verwechselt. (S. die Fortsetzung der angef. Stelle aus Platons Phaedon). — Eigenen νοῦς (für ψυχή) scheint Anax. allem Organischen zugeschrieben zu haben, daher auch den Pflanzen cf. Aristot. de plant. *A*, 1. (p. 815, a, 15.; b, 16). — Als Beispiele

wie wenig Anax. vom $\nu o\tilde{\upsilon}\varsigma$ bei der Weltbildung Gebrauch machte, ganz äusserlich verfahrend cf. Fragm. bei Simpl. f. 38, b, (33, b.). — Diog. Laert. II, §. 8. 9. — Plut. Plac. phil. III, 16. — Orig. Philos. c. 8. u. v. a. — Eigenthümliche Meinungen des Anax. sind: dass es keinen leeren Raum gebe, (cf. Aristot. phys. Γ, 6. ib. 4. Simpl. in phys Aristot. f. 106, b.; 37, b.; 38, a.); dass die Erde eine Scheibe sei, im Mittelpunkt der Erde vom Widerstand der von ihr abgeschlossenen Luft getragen, (Simpl. in Aristot. de Coelo f. 91, a. b. in Phys. f. 87, b. Aristot. de Coelo *B*, 13.); dass Sonne, Mond und Sterne feurige Steine seien, miteingeschlossen in die Umschwingungen des Aethers, (Orig. Philos c. 8. — Plut. Lysand. c. 12. — Diog. Laert. II, §. 12. — Plut. Plac. III, 13.); dass der ganze Himmel voll von Steinen, Erde und vielen anderen seelenlosen Körpern sei, (Plat. de legg. XII, p. 967.); dass der Mond sein Licht von der Sonne habe, (Plat. Kratyl. p. 409.; cf. Olymp. in Meteor. f. 15, b.); dass die Milchstrasse Erscheinung selbstleuchtender Sterne, ungestört durch das Licht der Sonne sei, (Aristot. Met. *A*, 8. Olymp. f. 15, b.) u. a. dergl. Wichtiger für Philos. ist eine von Aristoteles mitgetheilte Aeusserung, weil sie den Anaxagoras mit den Sophisten in Verbindung stellt Metaph. Γ, 5. (p. 1009, b, 25.): *Auch vom Anaxagoras wird eine Aeusserung gegen einige Freunde erwähnt: dass ihnen die Dinge* ($\ddot{o}\nu\tau\alpha$) *solche sein werden, als welche sie dieselben nähmen.* (Vielleicht weil Alles in Allem, kann man Alles in Allem finden). Näher steht er den Sophisten noch dadurch, dass der $\nu o\tilde{\upsilon}\varsigma$ nur subjectiv genommen zu werden braucht, um den Menschen zum Maass der Dinge zu machen (s. d. Sophisten). Auch soll Anax. gesagt haben, (Sext. Emp. adv. Math. VII, 90.): *Wegen der Schwäche der Sinne, sind wir nicht im Stande die Wahrheit zu entscheiden* (das Wahre, die Urtheilchen, wird wegen der Kleinheit nicht wahrgenommen), — und (ib. 91.) der $\lambda\acute{o}\gamma o\varsigma$ sei das $\varkappa\varrho\iota\tau\acute{\eta}\varrho\iota o\nu$. Auf Gründe gestützt gegen die Sinneswahrnehmung, stellte Anax. den paradoxen Satz auf: der Schnee sei schwarz, weil das Wasser schwarz. (Cic. Quaest. Acad. IV, 31. Sext. Emp. Hypot. I, 33.). — Aristot. Eth. Eudem. *A*, 5. (p. 1216, a, 10 ff.): *Das Leben ist nach Anax. zu wählen*, (hat einen Werth): *um den Himmel und die Ordnung in der ganzen Welt anzuschauen.*

§. 55. *Fortsetzung.*

Der grosse Fortschritt, den die Philosophie durch Anaxagoras gemacht, liegt darin: dass er zuerst dem objectiven Verstand als das in der Welt Thätige von den endlichen Dingen unterschied, und damit nicht nur das Prinzip der Bewegung, sondern auch des Zweckes aussprach, obgleich er selbst, eine genauere Einsicht in das Wesen des Verstandes, namentlich in der letzten Beziehung nicht besass[1]). So bestätigt sich das Urtheil des Aristoteles: *Als einer sagte (Anaxagoras), der Verstand sei, wie in den lebenden Wesen, so auch in der Natur die Ursache der Welt und jeglicher Ordnung, so erschien er wie ein Nüchterer* ($\nu\eta\varphi\omega\nu$) *gegen die früheren unbesonnen* ($\varepsilon\grave{\iota}\varkappa\tilde{\eta}$) *Re-*

denden[2]). Aber auch *Anaxagoras führt nur* (indem er zwei Prinzipe des Stoffs und der Bewegung angibt) *vielfach gute Schläge, aber spricht, wie wenn er nicht wüsste, was er spricht, denn er bedient sich dieser Prinzipe gar nicht oder wenig*[3]).

1) S. §. 54, 2. Die angeführte Stelle Aristot. de anima *A*, 2.: πολλαχοῦ μὲν γὰρ τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει, zeigt, dass Anax. das Prinzip des Zweckes geahnt habe, obschon er es fallen liess.

2) Aristot. Met. *A*, 3. (p. 984, b, 15.).

3) Aristot. Met. *A*, 4. (p. 985, a, 10 ff.) diess Urtheil bezieht sich auch auf die übrigen, die zuerst von einem Prinzip der Bewegung geredet: Herakleit, Empedokles, und vielleicht Parmenides, insofern er gewissermassen zwei Ursachen setzt (s. d.).

§. 56. *Archelaos.*

Archelaos ein Milesier oder Athener [1]), Physiker genannt [2]), und Schüler des Anaxagoras [3]), soll in Lampsakos, nachher in Athen gelehrt haben [4]), und Lehrer des Sokrates gewesen sein [5]). Im Wesentlichen folgt derselbe der Lehre des Anaxagoras [6]), welches wahrscheinlich der Grund ist, warum weder Platon [7]), noch Aristoteles seiner erwähnen. Theophrastos hat ein (untergegangenes) Buch über ihn geschrieben [8]).

1) Diog. Laert. II, §. 16. cf. Sext. Emp. adv. Math. VII, 14. — Clem. Alex. Cohort. p. 44. — Simpl. in phys. f. 6, b. — Plut. plac. I, 3. — Orig. philos. c. 9. — Diogenes Laert. l. c. erzählt: *er habe zuerst* (falsch!) *aus Ionien die physische Philosophie nach Athen gebracht.*

2) Diog. Laert. l. c.

3) Simpl. l. c. — August. de Civ. Dei. VIII, 2. Cic. Tusc. V, 4. — Das beste Zeugniss, wie nah er dem Anaxagoras gestanden, gibt seine Lehre.

4) Euseb. praep. ev. X, 14.

5) Nur spätere Schriftsteller geben diess an. Sext. Emp. adv. Math. IX, 360. — Cic. Tusc. l. c. — Simpl. in phys. fol. 6, b. fine.

6) Simpl. l. c.: *Er gab dieselben Prinzipien an, wie Anaxagoras; diese sagen nun es gebe an Menge unendliche und verschiedene* (ἀνομογενεῖς d. h. die nicht etwa Umwandlungen einer und derselben Substanz sind) *Prinzipien, indem sie als Prinzipien die Homoiomerien setzten.* Cf. id. de Coelo f. 148. b. — Clem. Alex. Cohort. p. 44. — Diog. Laert. X, 12. — Doch führt ihn Sext. Emp. adv. Math. IX, 360. unter denen auf, welche die Luft als Prinzip angegeben haben sollen, und dieselbe Angabe findet sich Plut. plac. I, 3. Cf. Stob. Ecl. phys. p. 298. und p. 56. — Orig. philos. c. 9. sagt von ihm: *Dieser gab die Mischung des*

Stoffes (ὕλη) *ähnlich wie Anaxagoras an, die Prinzipien aber eben so. Derselbe aber es sei in dem Verstande sogleich eine gewisse Mischung vorhanden; es seien als Prinzipe der Bewegung von einander abzuscheiden das Warme und das Kalte, und das Warme bewege, das Kalte aber ruhe.* Cf. Stob. Ecl. phys. p. 56. — Diog. Laert. II, §. 16. Damit wäre der Gedanke aus der Lehre des Anaxagoras wieder ausgetrieben worden, welches oft von den Schülern geschehen, um die Lehre des Meisters populär zu expliciren. Simpl. in phys. f. 6, b. fine. sagt: *und Archelaos sucht etwas Eigenes in das Werden der Welt und das Uebrige zu bringen.* — Auf eine bedeutende Weise wird Archelaos mit der weiteren Fortbildung der Philosophie in Verbindung gesetzt durch Diog. Laert. l. c.: *Er scheint aber auch die ethische Philosophie gefasst zu haben. Nämlich auch über die Gesetze und das Schöne und Gerechte hat er philosophirt, von welchem nehmend Sokrates, weil er weiter ging, selbst für den Erfinder* (der ethischen Philosophie) *genommen wurde.* (Wenn man nämlich statt der verdorbenen Worte εἰς τὸ εὑρεῖν ὑπελήφθη liest αὐτὸς εὑρ. ὑπ.). — Ueber die der Lehre des Anaxagoras entsprechenden naturwiss. Ansichten des Archelaos s. Diog. Laert. II, §. 17. Orig. Philos. c. 9.

7) Die Worte Plat. Krat. p. 242.: *Ein Anderer gibt zwei an, Feuchtes und Trocknes oder Warmes und Kaltes, und bringt sie zusammen und stattet sie aus;* sollen sich nach Heindorf auf Archelaos (cf. vor. Anm.) beziehen. — Auch Xenophon gedenkt seiner nicht.

8) Diog. Laert. V, §. 42.

§. 57. *Leukippos und Demokritos.*

Demokrits physische und ethische Fragmente gesammelt von Stephanus und noch vollständiger von Orelli (opusc. graec. sententiosa I. p. 91 ff.). — J. Chrys. Magneni Democritus reviviscens sive vita et philosophia Democriti. Lugd. Bat. 1648. Hag. Com. 1658. 12. — J. Genderi Democritus, Abderita philosophus accuratissimus, ab injuriis vindicatus et pristinae famae restitutus Altd. 1665. 4. — Nic. Hill de philos. Epic., Democr. et Theophr. Genev. 1699. 8. — J. Conr. Schwarz Dissert. de Democriti theologia Cob. 1718. 4. — Gottl. Fridr. Jenichen Progr. de Democrito philosopho. Lips. 1720. 4. — Godofr. Ploucquet de placitis Democriti Abderitae Tub. 1767. 4. und in dessen Commentationibus philos. sel. — Burchard de Democriti de sensibus philosophia. Mindae. 1830. — Fel. Papencordt de Atomicorum doctrina commentationes, spec. primum. Berol. 1832.

Leukippos und Demokritos, wegen ihrer Lehre die Atomisten [1]) genannt, scheinen in ihren Ansichten ganz übereingestimmt zu haben [2]), und gewöhnlich wird Leukippos als Lehrer, Demokritos als Schüler angenommen [3]). Von des Leukippos Lebensverhältnissen haben wir nur wenige und unzuverlässige Nachrichten. Einige nennen ihn einen Eleaten, andere einen Abderiten, andere einen Melier und noch andere endlich einen Milesier. Mit den Eleaten wird er auch als angeblich Schüler des Parmenides,

Zeno oder Melissos in Verbindung gebracht[4]). Es wird eine, bis auf die kleinsten Bruchstücke verlorene, Schrift des Leukippos erwähnt[5]). — Bekannter ist das Leben des Demokritos. Er war in der von Ioniern gegründeten Stadt Abdera um 460 geboren worden[6]), der Sohn reicher Eltern[7]), machte weite Reisen, auf denen er viele Kenntnisse einsammelte[8]) und kehrte endlich nach seiner Vaterstadt zurück, wo er nur der Wissenschaft lebend[9]), viele Schriften über fast alle Gegenstände damaligen Wissens verfasste[10]) und endlich in hohem Alter starb[11]).

1) Man hat in neuerer Zeit die Atomisten häufig nicht zu den Physikern gerechnet, denen sie sich jedoch durch ihre Lehre, welche die Prinzipe ἐν ὕλης εἴδει bestimmt, durch ihre Abstammung (als Ionier) und durch das Zeugniss der Alten anschliessen. Aristoteles stellt sie mit dem φυσικώτατος Anaxagoras zusammen. H. Ritter stellt in seiner Gesch. der Philos. die Atomisten sogar zu den Sophisten, weil man sich, wie er sehr schön sagt: *versucht fühlen könnte in der Vielschreiberei des Demokritus etwas Sophistisches zu finden.* In der That, trifftiger Grund für einen Philosophen. So findet auch H. Ritter ein grösstes Zeugniss von der Anmassung des Demokrit in den bei Cic. Acad. pr. II, 23. (mit *qui ita sit ausus ordiri*) angeführten Worten desselben: *Haec loquor de universis*, zu denen Cicero im Fluge philos. Begeisterung hinzusetzt: *Quid enim esse potest extra universa!* Jene von den beiden Philosophen H. Ritter und Cicero aufgespürte Anmassung ist die aller Philosophie; sie spricht stets *de universis.* Ueberhaupt gibt H. Ritter ein Beispiel von scharfsichtig unparteiischer Würdigung eines Philosophen. Er führt an wie Cicero (Orat. 20.; de orat. I, 11.) die Rede des Demokrit mit der platonischen vergleiche, und sie lobe, und setzt dann hinzu: *der Redner bemerkt aber nicht, wie grell dieser höhere, Begeisterung heuchelnde Schwung der Rede gegen die niedrige Gesinnung, welche seiner Ansicht des Lebens und der Welt zu Grunde liegt, abstechen muss.* H. Ritter hat in seiner Auffassung der Philosophie des Demokrit nur eine Kleinigkeit übersehen, den Gedanken. Einen von jeher hochgeachteten Denker zum Heuchler und Schuft machen, ist kühne Kritik. — Die Rechtfertigung der Bezeichnung Atomisten s. §. 58.

2) Demokrit hat die Lehre weiter ausgeführt, wie schon seine vielen Schriften bezeugen. Cf. Cic. Acad. IV, 37. Die Lehren beider werden nirgends gesondert.

3) Aristoteles und Simplikios bezeichnen den Demokrit nur als ἑταῖρος des Leukipp. Cf. Met. *A*, 4. (p. 985, b, 4.). Simpl. in phys. f. 7, a. — Orig. Philos. c. 13. als γνώριμος (Vertrauter). — Cf. Diog. Laert. IX, §. 34. Ueberall steht jedoch Leukipp voran, und spätere Schriftsteller nennen ihn bestimmt als Lehrer des Demokrit.

4) Cf. Diog. Laert IX, §. 30. — Suid. s. v. — Simpl. in phys. f. 7. a. — Orig. philos. c. 12. u. a.

5) Cf. Diog. Laert. IX, §. 46. — Stob. eclog. I, p. 160. — Aristot. de Xen. Zen. et Gorg. 6. (p. 980, a, 7.).

6) Nach Apollodor Ol. 80; nach Thrasyllos Ol. 77, 3. Cf. Diog.

Laert. IX, §. 41. Demokritos selbst hatte gesagt er sei 40 Jahr jünger als Anaxagoras, als dessen Schüler (?) er auch genannt wird. Diog. Laert. IX, §. 34. Cf. ib, §. 38. — Abdera war eine Pflanzstadt der Tejer. Als Abderit nennt ihn auch Aristot. de Coelo *Γ*, 4. Meteor. *Β*, 7. Doch haben ihn einige auch einen Milesier (wahrscheinlich als ion. Phil. genannt. Cf. Diog. Laert. IX, §. 34.).

7) Sein Vater war so reich, dass er den Xerxes bewirthete. Diog. Laert. l. c. Val. Max. VIII, 7, 4. Dem. setzte sein Vermögen auf seinen Reisen zu und kehrte arm zurück. Diog. Laert IX, §. 36.

8) Er soll von sich selbst gesagt haben (Clem. Alex. strom. I, p. 304): *Von allen zu meiner Zeit lebenden Menschen habe ich das meiste Land durchirrt, erforschend das Entlegenste, Lüfte und Länder die meisten sah ich, und die meisten verständigen Männer habe ich gehört u. s. w.* Cf. Aelian. v. h. IV, 20. Diog. Laert. IX, §. 35. Strab. XVI, p. 703. — Auch zu Athen soll er ungekannt gewesen sein. Diog. Laert. IX, §. 36. Val. Max. VIII. 7, 4.

9) Cf. Diog. Laert. IX, §. 39.

10) Seine zahlreichen Schriften (Diog. Laert. IX, §. 45. Cf. Suid. s. v.) verbreiteten sich über Ethik, Physik, Mathematik, Musik, Technik. Er schrieb auch περὶ Ἰδεῶν (Sext. Emp. adv. Math. VII, 137.), doch ist diess Wort gewiss nicht im platon. Sinne zu nehmen.

11) Diog. Laert. IX, §. 43. — Er war blind geworden. Ib. §. 36. — Cic. tusc. V, 39. de finib. V, 29.

§. 58. *Fortsetzung.*

Leukippos und sein Genosse Demokritos sagen, Elemente (στοιχεῖα) *seien das Volle* (πλῆρες) *und das Leere* (κενόν), *indem sie das eine das Seiende, das andere das Nichtseiende nennen, und zwar von diesen das Volle und Dichte das Seiende, das Leere aber und Dünne das Nichtseiende. Daher sagen sie auch, dass das Seiende nicht mehr* (μᾶλλον) *sei als das Nichtseiende, wie auch das Leere nicht mehr sei als der Körper* (das Volle). *Als Ursachen der Seienden* (Dinge) *nehmen sie diese gleich einer Materie* (ὡς ὕλην) *an. Und wie die, welche Eins zur zu Grunde liegenden Ursache machen, Alles Uebrige durch deren Affectionen* (πάθεσι) *erzeugen, das Dünne und das Dichte als Prinzipe* (ἀρχαι) *der Affectionen setzend, auf dieselbe Weise sagen auch jene, dass sich die unterschiedenen Ursachen für alles Uebrige verhalten. Solcher aber sagen sie seien drei: Gestalt* (σχῆμα), *Ordnung* (τάξις), *und Stellung* (θέσις), *Es unterscheide sich nämlich, sagen sie, das Seiende nur durch Form* (ῥυσμός), *Berührung*

(διαθιγή) *und Wendung* (τροπή). *Von diesen aber ist die Form die Gestalt, die Berührung die Ordnung und die Wendung die Stellung. Es unterscheiden sich nämlich A und N durch Gestalt, AN und NA durch Ordnung, Z und N durch Stellung* [1]). *Die kleinsten ersten Körper* (welche das Volle) *nannten sie Atome* [2]). *Die Menge der Gestalten* (σχήματα) *in den Atomen gaben sie als unendlich an* [3]). *Die Art* (εἶδος) *und Wesenheit derselben setzten sie als Eins und als bestimmt* (ὡρισμένον)[4]). *Es könne nicht Anderes aus Anderem werden, sondern zugleich ist derselbe gemeinsame Körper Aller Anfang, durch Grösse und Gestalt nach den Theilen* (den Atomen) *verschieden* [5]). *Jegliches der Untheilbaren* (Atome) *soll gemäss seinem Uebermass* (ὑπεροχή) *schwerer sein* [6]). *Sie sagen es seien die ersten Grössen* (die Atome) *an Menge unendlich, an Grösse untheilbar, und weder würden aus Einem Viele, noch würde aus Vielen Eines, sondern durch jener Vermengung und Verflechtung* (συμπλοκῇ καὶ περιπλέξει) *werde Alles erzeugt* [7]). *Die Elemente nehmen sie als immer bewegt an* [8]). *Wegen der Festigkeit sollen die Atome weder afficirt* (πάσχειν), *noch verändert werden* [9]). *Demokritos sagte: dasselbe und gleichartig sei das Afficirende und das Afficirte* (τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον); *denn Verschiedene weichen* (ἐγχωρεῖν) *einander nicht, noch werden sie von einander afficirt, sondern auch wenn Verschiedene einander afficiren, widerfährt ihnen dieses nicht durch das worin sie Verschiedene, sondern durch das worin sie Dasselbe sind* [10]). *Gleichartiges wird von Gleichartigem bewegt, und das Verwandte wird zu einander getragen, und von den Gestalten jegliche in eine andere Verbindung, eine andere Anordnung zu bilden* [11]). — *In jedem Theile* (jedes Körpers) *ist das Leere und das Volle auf gleiche Weise vorhanden* [12]). *Das All ist nicht zusammenhangend sondern wird durch das Leere getrennt. Dabei ist doch Alles Eine Natur, gleichsam wie wenn ein Jegliches getrenntes Gold wäre* [13]).

1) Aristot. Met. *A*, 4. (p. 985, b, 4—19.). — Nach Stob. ecl. phys. hat sich nur Leukippos des Ausdruckes τὸ πλῆρες καὶ τὸ κενόν bedient,

Demokritos dafür *τὰ ναστὰ καὶ κενόν* gesagt. Die Mehrzahl *τὰ ναστά* entspricht der Vielheit der Atome. S. d. Folg. — Cf. Aristot. phys. *A*, 5. init. Met. *H*, 2. init. (Hier macht Aristoteles darauf aufmerksam, dass es mehr als diese drei Arten von Unterschieden gibt). — Das Volle (*πλῆρες*) ist dasselbe, welches auch *στερεόν*, *σῶμα*, *ναστά*, *ἄτομοι* genannt und als *ὄν* dem *μὴ ὄν*, oder als *δέν* dem *μηδέν* entgegengesetzt wird. S. Plut. adv. Col. p. 1109. wobei noch vom *κενόν* bemerkt wird: *als ob auch dieses eine gewisse Natur und eigenthümliche Grundlage* (*ὑπόστασις*, Substrat) *habe*. — Galen. de elem. sec. Hipp. I, p. 46 ff. *ἓν μὲν τὰς ἀτόμους ὀνομάζων*, *μηδὲν δὲ τὸ κενόν*. Dieses *ἓν* rechtfertigt sich durch das Folg. (Im Text d. Stelle aus Simlp. s. Anm. 4.). — Daselbst werden auch die Worte des Demokrit angeführt: *νόμῳ γὰρ χροιή, νόμῳ πικρόν, νόμῳ γλυκύ, ἐτεῇ δ' ἄτομον καὶ κενόν*. Welcher Satz fast gleichlautend auch Sext. Emp. adv. Math. VII, 135. vorkommt, und hier die Erklärung findet, dass *νόμῳ* so viel wie *κατὰ δόξαν* sei. Hegel (Werke Bd. 13, S. 379.) übersetzt daher *νόμῳ nach der Meinung*. Es ist aber zu bemerken, dass Demokrit dennoch derartiges wie Farbe, Geschmack u. s. w. erklärt, z. B. das Schwarze auf das Rauhe, das Weisse auf das Glatte zurückführt, so dass der Grund der Erscheinung in der Anordnung der Atome liegt (Aristot. de sensu 4. — Simpl. in phys. f. 8, a.). So wäre *νόμος* nicht sowohl Meinung, als Schein, der aus der Anordnung der Atome entspringt und dem das Wesentliche entgegengesetzt wird. Es gibt nach den Atomisten folglich zwei Arten von Eigenschaften der Dinge, nämlich wesentliche, welche sich auf die Beschaffenheit der Atome beziehen und unmittelbar Ausdruck ihrer Anordnung sind (fest, locker, schwer, leicht, hart, weich, rauh, glatt) und solche die etwas Anderes zu sein scheinen als sie sind, sich aber auf jene reduciren (objective und subjective Eigenschaften der Dinge). — Cf. Theophr. de sens. 65. 67. 73. — Wenn es heisst das *κενόν* obschon ein *μὴ ὄν* sei doch nicht weniger als das *πλῆρες*, dieses nicht weniger als jenes, so heisst dieses nur, dass sie beide gleichermassen *ἐν ὕλης εἴδει* von ihnen vorgestellt worden sind, oder w. d., dass sie das *κενόν* überhaupt als Vorstellung, nicht als abstracten Gedanken gefasst haben. Ein Nichtseiendes, als abstracter Gedanke festgehalten, ist durchaus ungeschickt ein Trennendes für das *πλῆρες* abzugeben, ist überhaupt in der Philosophie nicht zu brauchen: es ist das Nichts aus welchem Nichts wird; in der Philosophie kommt es an auf das Nichts, aus welchem Alles wird, d. h. welches eben so sehr Seiendes als Nichtseiendes ist. — Das Leere wird auch das Dünne genannt, nämlich das absolut (nicht relativ) dünne, wie auch das Volle das absolut Dichte (s. d. folg.) ist. — Ueber die drei Unterschiede (*ῥυσμός* etc.) vergl. Simpl. in phys. f. 39, a. — Menag. adn. in Diog. Laert. IX, §. 47.

2) Simpl. in phys. f. 8, a. — Der Ausdruck Atome findet sich in sehr vielen Stellen. Dass die Atome und das Volle dasselbe, geht aus Simpl. in phys. f. 7, 8. auf das Bestimmteste hervor: *τὴν γὰρ τῶν ἀτόμων οὐσίαν ναστὴν καὶ πλήρη ὑποτιθέμενος ὂν ἔλεγεν εἶναι*. Vergl. auch die vorsteh. Anm.

3) Simpl. in phys. f. 7. Es heisst weiter: *Weil nichts mehr ein solches als ein anderes ist;* d. h. die Atomiker nahmen zwar eine Verschiedenheit der Gestalten bei den Atomen an, aber nicht eine specifische Verschiedenheit derselben. Hierdurch unterscheiden sie sich namentlich von Anaxagoras und ihre Atome sind in Wahrheit, trotz der unendlichen Vielheit Eins, welchem sie gar keine specifische Bestimmtheit gaben. Cf. Simpl. in phys. f. 106, a, b. *den Unterschied derselben nach Grösse und Gestalt*. Plut. adv. Col. p. 1110. S. das Folg. — Die Atome sind als

unendliche Viele, aber auch Eins. Aristot. de gen. et corr. *A*, 8. (p. 325, a, 28.).

4) Simpl. f. 35, b. ὡρισμένον bezieht sich nicht auf specif. Bestimmtheit; die Bestimmtheit ist: Eins zu sein. Vergl. die Anm. 3.

5) Aristot. phys. *Γ*, 4. (p. 203, a, 33.). Cf. Met. *H*, 2, init.

6) Aristot. de gen. et corr. *A*, 8. (p. 326, a, 9.). Wir haben kein deutsches Wort, welches ὑπεροχή vollständig ausdrücke, es ist hier das Grőssersein des einen Atom vor dem anderen.

7) Aristot. de Coelo *Γ*, 4. (p. 303, a, 5.). — Cf. Simpl. de Coelo f. 150. Darin dass jedes Atom wesentlich die Bestimmung hat das Volle und Eins zu sein, liegt schon, dass das Leere nicht in das Atom selbst eindringt, wodurch das Eins selbst wieder zum Vielen werden würde. Bestimmter spricht dieses Joh. Ph. in l. d. gen. et corr. f. 36. aus: εἰ δὲ οὐδὲν κενὸν ἐν αὐτοῖς κ. τ. λ. Fassen wir jetzt die ganze Lehre von den Atomen, wie sie sich aus dem Angeführten ergibt, zusammen, so finden sich folgende Bestimmungen: Die Atome sind specifisch nicht unterschieden, wohl aber nach Gestalt, Grősse und Schwere, sie sind daher zwar formell Viele, aber wesentlich Eins, und darum ein jegliches ungetrennt und unzertrennlich (daher das Wort ἡ ἄτομος von ἀ priv. und τέμνω schneiden). Diese kommen im Leeren auf mannigfaltige Weise (worin sich drei Unterschiede erkennen lassen), zusammen und stellen so die erscheinenden Dinge in ihrer Mannigfaltigkeit her. Die Erklärung der Atome, als die unendlich kleinen, letzten nicht weiter theilbaren Theile der Materie, ist falsch, weil durch sie a) die specifische Unterschiedenheit nicht aufgehoben wird, und b) der Widerspruch in sie aufgenommen, dass eine unendliche Theilung, endlich zu etwas kommen soll, denn das letzte ist das Endliche. Vergleicht man nun mit dieser alten philosophischen Atomenlehre die neuere physikalische, so ist der bedeutende Unterschied der, dass die neuern Atomisten eine specifische Verschiedenheit (ähnlich dem Anaxagoras) der Atomen annehmen, und dass daher (welches die alten Atomisten für unmőglich erklärten s. d. folg.), wie die chemischen Verbindungen zeigen: Ungleiches das Ungleiche afficirt. Auch mit Anaxagoras stimmen sie in letzter Beziehung nicht zusammen, denn dieser erklärt das Werden vielmehr aus der entgegengesetzten Bewegung, dass sich das Ungleiche trennt, und Gleiches das Gleiche aufsucht. Dieser Unterschied der neuern Atomisten von den alten geht bei näherer Betrachtung darauf hinaus, dass sich jene bei armseligen Vorstellungen begnügen und dadurch mit sich selbst in einen Widerspruch verfallen, der bei den alten Atomisten wegfiel, weil sie der Gedanke (philosophisch) zur Vorstellung trieb. Im Begriff des Atoms ist der specifische Unterschied aufgehoben: Viele welche Eins sind. Ich sagte die modernen Atomisten geriethen mit sich selbst in Widerspruch, diess ersieht man auch a posteriori: in der Lehre von der Schwere, welche rein atomistisch begründet wird, fällt jeder specifische Unterschied weg, in der Chemie wird er einerseits statuirt, andrerseits aber auch nicht; denn durch die stőchiometrische Lehre verwandelt sich die ganze Natur in eine Zahlenwelt, in der es keinen specifischen Unterschied gibt. Der specifische Unterschied wird zu einem blossen Grőssenunterschiede. — Das letztere war auch, weil es dem Begriff des Atomes ganz gemäss, schon bei den alten Atomisten der Fall, wie Aristoteles de Coelo *Γ*, 4. (p. 303, a, 8.) ausdrücklich bemerkt: *Nämlich auf gewisse Weise machen auch diese alle daseienden* (Dinge) *zu Zahlen und aus Zahlen.* Man kann auch an die specifischen Gewichte denken, in denen ebenfalls die specif. Unterschiede zu blossen Grőssenunterschieden gemacht sind. — Bekanntlich nehmen

die modernen Atomisten auch eine Vielgestaltigkeit und verschiedene Grösse der Atome an und leiten aus der Art, wie sich die Atome zusammen ordnen, die verschiedenen Körper ab.

8) Simpl. in phys. f. 7, a. Cf. Aristot. *A*, 4. (p. 985, b, 19.): *Ueber die Bewegung aber, woher und wie sie die Dinge haben, gehen auch diese* (die Atomisten) *ähnlich den Andern* (Physikern) *leichtsinnig hinweg.* — Sie reden zwar von Bewegung, aber ohne dieselbe weder der Art noch dem Ursprunge nach näher zu bestimmen. Aristot. de coelo *Γ*, 2. (p. 300, b, 8.). Cf. Aristot. phys. *Θ*, 1. de gen. anim. *B*, 6. Cic. de fin. I, 6. Diog. Laert. IX, §. 44. — Demokrit soll von einer ἀνάγκη geredet haben (auch Leukipp. Stob. ecl. phys. p. 160.), nach der Alles werde (Diog. Laert. IX, §. 45. Sext. Emp. adv. Math. IX, 113. Aristot. de gen. anim. V, 8. (p. 789, b, 2.). Cf. Plut. plac. I, 26.), wofür Simpl. in phys. f. 7, a. den λόγος anführt. Wahrscheinlich ist dieser λόγος nichts weiter als das νόμος, aus dem die Eigenschaften der Dinge erklärt werden s. Anm. 1. Sonst wird auch von Stoss und Gegenstoss geredet (Stob. ecl. phys. p. 348. 394. Simpl. in phys. f. 74, b.; f. 96, a.; f. 310, a. cf. Plut. l. c.). Sie nehmen eine gewaltsame Bewegung an, erklären und erkennen aber die natürliche nicht. Aristot. de coelo *Γ*, 2. (p. 300, b, 11.). Daher haben sie den Zufall nicht ausgeschlossen (Cf. Simpl. f. 74, a, b.), obschon Demokrit sehr richtig sagte (Dionys. Alex. ap. Euseb. pr. ev. XIV, 27.): *Die Menschen haben das Bild* (die Vorstellung) *des Zufalles* (τύχη) *erfunden, als Beschönigung der eignen Unwissenheit. Denn von Natur streitet die Erkenntniss gegen den Zufall.* Cf. Stob. ecl. eth. p. 344. — Erkennen ist nichts anderes als Aufheben des Scheins des Zufalls, zur Nothwendigkeit und endlich zur freien Selbstbestimmung der Vernunft. Ueber die Erklärung des Entstehen, Vergehen, Verändern s. Aristot. de coelo *A*, 2. de gen. et corr. *A*, 2. Cf. Anm. 1. — Wie die Bewegung nicht erklärt wird, so auch in Wahrheit nicht das Werden, sondern nur scheinbar. Cf. Aristot. de Coelo *Γ*, 7. (p. 305, b, 1.).

9) Plut. adv. Col. p. 1111. Die Festigkeit (absolute) bezieht sich auf die Untheilbarkeit, das völlig Eins sein der Atome, in denen es kein Leeres gibt.

10) Aristot. de gen. et corr. *A*, 7. (p. 323, b, 10.). Die Worte leitet Aristoteles ein: *Δημόκριτος δὲ παρὰ τοὺς ἄλλους ἰδίως ἔλεξεν μόνος.* Die Atome sind specifisch gleich, daher kommt nur Gleiches zu Gleichem. — Cf. Sext. Emp. adv. Math. VII, 117.

11) Simpl. in phys. f. 7, a. Alles dieses weil die Atome nicht specifisch unterschieden.

12) Aristot. Met. *Γ*, 5. (p. 1009, a, 26.). Hier ist von den erscheinenden Dingen die Rede, in diesen ist Volles und Leeres zusammen. Aristoteles sagt: *Wie auch Anaxagoras sagt Alles sei in Allem gemischt, so auch Demokritos.* Wie auch Anax. unendlich viele wesentlich verschiedene Elemente hatte und sagte, dass diese sämmtlich in Jedem wären, so behauptet ein gleiches auch Demokrit von seinen 2 Elementen: dem Leeren und Vollen. Nach Theophr. de sensu 67. wären sogar alle Arten von Atome in jedem. Vrgl. Anm. 13. Aristot. phys. *Γ*, 4. (p. 203, a. 20.): *Wie Anaxagoras, so sagt auch Demokrit das Unendliche* (hier die Welt) *sei ein durch Berührung Zusammengehaltenes, nach jenem aus den Homoiomeren, nach diesem aus der Mischung der Gestalten* (πανσπερμία τῶν σχημάτων). Berührung (ἁφή) kann hier nur διαθιγή bezeichnen, welche nach der oben angeführten Stelle die Ordnung ist: die Welt ist das All der zusammengeordneten Atome. Zwischen ihnen sind Abstände

(s. Anm. 13. Cf. Aristot. phys. IV, 6.), vom Leeren erfüllt, so dass das unendliche All theils aus Vollem, theils aus Leerem besteht. Cf. Diog. Laert. IX, §. 31.; wo auch nähere Vorstellungen über die Bildung unendlicher Welten. Cf. Orig. philos. c. 12 f. Cic. Acad. IV, 17. Jedes bestimmte System von Atomen wird, wie es scheint, eine Welt genannt. Diess erinnert an eine moderne Vorstellung, welche die Abstände der Atome in jedem Körper mit den Abständen der Weltkörper analogisirt. Demokrit nahm auch wenigstens die Möglichkeit sehr grosser Atome an. Stob. ecl. I, p. 348.: *Es sei möglich, dass es ein weltgrosses Atom gebe* (Worin nicht liegt, was Ritter findet: *dass ein Atom eine Welt bilde*). Cf. Euseb. pr. ev. XIV, 23.

13) Aristot. de coelo *A*, 7. (p. 275, b, 29.). Daraus folgert Aristoteles, dass Alles Eine Bewegung haben müsse. Es erinnert diese Vorstellung der Atomisten an die moderne physikalische, dass die Atome eigene Atmosphären hätten, d. h. sich gegenseitig von einander in bestimmten Abständen entfernt hielten. Diese Atmosphären müssen das Leere sein, denn sonst fänden in der That keine Abstände statt. — Eine bestimmte Ableitung der Dinge aus den Atomen, nach ihrer Grösse, Gestalt, Schwere und Anordnung haben die Atomisten nicht gegeben, sondern in dieser Beziehung sind nur einzelne Andeutungen gegeben worden. Aristot. de coelo *Γ*, 4. (p. 303, a, 12.). *Wie und welche Gestalt jegliches von den Elementen habe, haben sie nicht bestimmt, sondern nur dem Feuer theilten sie Kugelgestalt zu; Luft aber und Wasser und die übrigen erklärten sie nach Grösse und Kleinheit, als sei ihre Natur gleichsam eine Mischung* (πανσπερμία) *aller Elemente.* — Aristot. de anim. *A*, 2. (p. 403, b, 31.) *Demokritos sagt die Seele sei Feuer und Warmes; denn indem unendliche Gestalten und Atome sind, nennt er die kugelförmigen Feuer und Seele, wie in der Luft die sogenannten Sonnenstäubchen* (ξύσματα), *welche in den durch die Fenster fallenden Sonnenstrahlen erscheinen, und welcher Mischung* (πανσπερμία) *er die Elemente der ganzen Natur nennt. Aehnlich auch Leukippos. Von diesen seien aber die kugelförmigen Seele, weil solche Formen* (ῥυσμοί) *am leichtesten durch Alles hindurchdringen können und selbst bewegt das Uebrige bewegen, indem sie annahmen die Seele sei das die lebenden Wesen bewegende. Desswegen sei auch die Bedingung* (ὅρος) *des Lebens das Athmen, indem nämlich das die Körper umgebende diejenigen von den Gestalten* (den Atomen) *mit sich führt und ausdrückt, welche den lebenden Wesen die Bewegung mittheilen (weil sie selbst niemals ruhen), werde, indem von Aussen andere derartige dazu eindringen* (d. h. solche Atome eindringen, wie bereits inwendig die Seele ausmachend eingeschlossen sind) *eine Hülfe, denn sie verhinderten, dass die in den lebenden Wesen enthaltenen* (Atome) *ausgeschieden werden — συναντείρογοντα τὸ συνάγον καὶ πηγνύον* (?) —; *und das Leben währe, so lange diess geschehen könne.* Cf. Aristot. de an. *A*, 3. (p. 406, b, 15.) Plut. plac. IV, 4. Theophr. de sens. 71. Alles die Seele betreffende wird durch solche Vorstellung mit dem Körperlichen auf ganz gleiche Stufe gesetzt. Cf. Theophr. de sens. 49. 50. 58. Aristot. de sens. 4. (p. 442, a, 29.). Plut. plac. IV, 8. Aristot. de div. per somn. 2. u. a. Papencordt p. 50 und Burchard (Literatur §. 57.). — Ein Höheres geistiges, dem Körperlichen entgegengesetztes kannte Demokrit nicht. Aristot. de an. *A*, 2. (p. 404, 27.) *Demokritos nennt ohne weiteres Seele und Verstand* (νοῦς) *dasselbe; das Wahre nämlich sei das Erscheinende.* — Demokrit gehört zu denen, welche keine andere Erkenntniss als die sinnliche kennen (ja er führt sogar noch alle Sinnenwahrnehmung auf Berührung zurück. Aristot. de sensu 4.), und daher kommt er, weil doch die sinnliche Wahrnehmung die

Gegenstände nicht stets als dieselben erscheinen lässt, zu dem Satze Aristot. Met. *Γ*, 5. (p. 1009, b, 11.) *Entweder es sei nichts wahr oder es sei uns verborgen.* Diog. Laert. IX, §. 72.: *Nach der Wahrheit sehen wir nichts, denn die Wahrheit ist in der Tiefe.* Cf. Sext. Emp. adv. Math. VII, 136. Demokr. unterschied jedoch eine doppelte Erkenntniss, eine welche sich auf das Wesen der Dinge bezieht und eine andere, welche (wie jene auf sinnliche Wahrnehmung gegründet) die äusserlichen Eigenschaften der Dinge betrifft, jene wird *γνησίη*, diese *σκοτίη* (sc. *γνώμη*) genannt. Cf. Sext. Emp. adv. Math. VII, 138. Die *γνησίη γνώμη* wird aber von ihm nicht abgeleitet, sondern nur als feiner denn die dunkle bestimmt. Sext. Emp. ad. Math. VII, 139.: *Wenn die dunkle nicht mehr sehen kann vor Kleinheit, noch hören, noch riechen, noch schmecken, noch im Berühren wahrnehmen*, sondern auf das Feinere zurückgegangen werden muss, da kommt man zu der *γνησίη*. Die Atome sind über das Sinnliche hinausgehend, (unsichtbar, wie sie öfters genannt werden), aber es wird doch von ihnen als wären sie sinnlich gesprochen und ihre Unsinnlichkeit nur als Kleinheit ausgedrückt. Cf. Aristot. de gen. et corr. *A*, 8.: *ἀόρατα διὰ σμικρότητα τῶν ὄγκων.* — Theophr. de sensu 63. — Die Sinneswahrnehmung so wie die höhere Erkenntniss (*νόησις*) wird auf das Eindringen gewisser Bilder (*εἴδωλα*) abgeleitet, welche ähnliche Gestalt haben, wie die Dinge, von denen sie sich losgerissen. Cf. Plut. plac. IV, 8. id. Symp. VIII, 10. 2. Aristot. de div. p. somn. 2. Solche Erklärung ist nicht schlechter als die moderne physik. vom Sehen und Hören. — Die Unendlichkeit der Atome und ihrer Gestalten machte eine Ableitung der Dinge aus ihnen unmöglich.

Das Ethische was von Demokrit überliefert wird, steht mit seiner Philosophie in keinem oder nur geringen Zusammenhange. Diog. Laert. IX, §. 45.: *Zweck sei die Heiterkeit (εὐθυμία), nicht die, welche der Lust gleich ist, — sondern der gemäss die Seele still und ruhig hinlebt, nicht aufgeregt von Furcht, Aberglauben oder irgend einem andern Affect (πάθος). Er nennt sie auch Wohlbehagen (εὐεστώ) und mit vielen andern Namen.* Cf. Menag. ad. l. — Cic. de fin. V, 29. — Stob. serm. III, 34. *Die grössten Freuden (τέρψεις) entstehen aus dem Anschauen der schönsten Werke.* Die *τέρψις* (das reine Seelenvergnügen) und die *ἀτερπίη* bestimmen das was zuträglich und was nicht (Stob. serm. III, 85.: *ὅρος γὰρ συμφορέων καὶ ἀσυμφορέων τέρψις καὶ ἀτερπίη* cf. Clem. Alex. strom. II, p. 417). — Er gibt auch Klugheitslehren wie man der Seelenheiterkeit pflegen soll. Cf. Stob. serm. CIII, 25. Seneca de tranqu. an. 12. Stob. serm. LXXVI, 13. 15. I, 31. V, 24. u. v. a. Er rühmte Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Wohlwollen (Stob. serm. XXVIII, 9.; XLIV, 15; IX, 32.), die Seelenruhe als Folge guter Thaten (Stob. serm. XCVIII, 61. id. Ecl. eth II, p. 408.), die Schaam vor sich selbst (Stob. serm. XLVI, 46.). — Eben so wenig philosophischen Gehalt haben der Atomisten naturwissenschaftliche Hypothesen, wie z. B., dass die Erde anfangs wegen Kleinheit und Leichtigkeit umhergetrieben, mit der Zeit aber dicht geworden und schwer geworden zum Stehen gekommen sei (Euseb. praep. ev. XV, 58.), dass sie scheibenförmig und in der Mitte hohl sei (Plut. plac. III, 10.), und zufolge ihrer Breite beharre (Aristot. de Coelo *B*, 13.) u. s. w.

§. 59. *Fortsetzung.*

Der Fortschritt der Philosophie durch die Atomisten ist, so dürftig auch ihre Bestimmungen zur Naturerklärung

sind, doch sehr bedeutend. 1) Es wird unterschieden zwischen dem was die Dinge wesentlich (ἐτεῇ) sind und dem was sie scheinen (νόμῳ sind), dieses aber als Erscheinung des Wesentlichen auf dieses zurückgeführt. 2) Das Wesen der Dinge wird als Eins erkannt, welches Vieles ist, d. h. dass das Seiende allein durch den Gegensatz seiner selbst, der eben so viel Realität hat als es selbst, durch das Nichtseiende, ist. Die Einheit von Sein und Nichtsein ist nicht bloss als Werden (wie bei Herakleit) begriffen, sondern als gewor-den, das als Nichtsein bestimmte Sein und das als Sein bestimmte Nichtsein, welches an ihm selbst den Gegensatz hat: das Eins. Das Mangelhafte ist, dass dieser Gedankeninhalt nur als Vorstellung gefasst und an ihm einseitig festgehalten ist [1].

1) Der Zusammenhang der Atomisten mit den früheren Philosophen liegt (auch äusserlich) klar vor Augen. Sie haben mit allen Physikern die Vorstellung gemein, dass sie von dem Prinzip nach Art der Materie reden. Mit Anaxagoras die Vielheit der Elemente, mit Herakleit die Einheit von Sein und Nichtsein, aber über beide hinausgehend. Es zeigt sich als nächste Aufgabe der Philosophie: das Eins nicht bloss als Vorstellung, sondern als Gedanke zu begreifen, als das Prinzip, d. h. als den νοῦς, der bei Anaxagoras selbst nur als Vorstellung und wie ein Deus ex machina vorkommt. Es sind daher diejenigen zum Theil schon gleichzeitig mit der bisher betrachteten auftretenden Richtungen jetzt näher zu betrachten, in denen der Gedanke als solcher auftritt. Die phys. Philosophie ist mit der Vorstellung vom Eins und vom Gedanken als Prinzip schon über sich selbst hinausgegangen, und ihre Entwicklung ist daher mit den Atomisten beendet. Jene Richtungen sind die Schulen der P y t h a g o r ä e r und der E l e a t e n. Man hat häufig die Lehren der späteren Physiker mit denen der Philosophen aus den gen. Schulen zusammengestellt, als ob jene theils Sätze von diesen entlehnt, theils gegen dieselben disputirt hätten. Diess mag immerhin der Fall gewesen sein, so ist es doch für den eigentlichen Inhalt ihrer Philosophie selbst ohne Bedeutung. Es ist nämlich nicht beim blossen Hereinnehmen geblieben, sondern das Hereingenommene ist zum selbständigen Inhalte verarbeitet worden, wie diess auch bei keiner Philosophie anders der Fall sein kann. Aufgabe der Wissenschaft ist es, den Inhalt in seiner Selbständigkeit zu begreifen, nicht die zufälligen Aeusserlichkeiten, welche den Fortschritt bedingten aufzusuchen, eben weil sie zufällig, und daher unendlichem Hin- und Herreden (der subjectiven Meinung) ausgesetzt sind. Aus solcher zufälligen Aeusserlichkeit hat man auch z. B. die atomistische Lehre hergeleitet, wenn man gesagt: Demokrit sei auf sie gekommen, weil er ein geschickter Mathematiker gewesen. In dieser Weise hat z. B. Ritter den Demokrit betrachtet, den er auf alle Weise herunterzuziehen bemüht ist. Ins Thörichte geht bei ihm diese Ableitung, da er nicht einmal weiss, was mathematisch ist. Er sagt nämlich, Einiges sei mathematisch Anderes nicht (durch das letztere aber solle man sich nicht täuschen lassen), und führt nun als Mathematisches an (Gesch. der Phil. I, S. 601.): *dass unendliche Atome angenommen werden, weil nämlich die Figuren der Körper un-*

endlicher Art sind. Figuren soll heissen Gestalten; es ist aber vielmehr mathematisch die Vielheit der Gestalten zu reduciren, ohne solche Reduction ist eine mathematische Betrachtung unmöglich. (Daher widerlegt auch Aristoteles die Vielheit der Atome und Gestalten gerade aus diesem mathematischen Gesichtspunkte de Coelo Γ, 4. p. 303, a, 30 ff.). Als Nichtmathematisches führt Ritter an (ib.): *wenn Demokrit den alten Satz, dass nur Gleiches auf Gleiches wirken könne, dazu gebrauchte zu beweisen, dass alle Dinge gleich seien, und also nur das allen Dingen Gleichartige, das Raumerfüllende, das wahre Wesen der Dinge sei.* Jeder, der nur die allerersten Anfangsgründe der Mathematik begriffen, weiss aber dass gerade dieses mathematisch ist, dass die Körper nur als räumliche Grössen in mathematische Betrachtung kommen, es der Mathematik ganz gleichgültig ist, ob ein Würfel von Gold oder Holz ist, dass sie nur Gestalt und relative Grössenverhältnisse an ihm erblickt.

B. Die Pythagoräer oder italischen Philosophen.

§. 60. *Grossgriechenland.*

Beinah gleichzeitig mit der ionischen Philosophie, nur dem Ursprunge nach wenige Jahrzehnte später, kam durch den Ionier Pythagoras nach den griechischen Pflanzstädten in Unteritalien eine philosophische Lehre, welche hier eine grosse Ausdehnung gewann. Wenn also auch dem Ursprunge nach nicht einheimisch in Grossgriechenland, verdankt diese Philosophie doch Pflege und Ausbildung dem hier herrschenden Volksgeiste, und muss um so mehr mit diesem in Beziehung gebracht werden, als erstens nicht zu unterscheiden ist wie viel von der pythagoräischen Lehre dem Pythagoras selbst angehört und wie viel Zuthat und Fortbildung seiner Schüler ist, und zweitens diese Lehre eine durchaus politisch-praktische Seite hat, welche dem pythagoräischen Bunde anfangs grosse Gewalt und nachmals ein jämmerliches Ende zuzog. — Die griech. Städte Unteritaliens waren vorzüglich dorischen Ursprunges [1]), doch hatten auch andere griech. Stämme Colonien hierher geschickt. Namentlich war Kroton, wo Pythagoras sich niederliess, eine achäische Pflanzstadt, so wie deren Tochterstädte Kaulonia, Pandosia und Terina [2]). Die Regierungsform dieser Städte wechselte, wie dieses im Anfange aller griech. Staaten der Fall war, zwischen Demokratie und Tyrannis, so dass sich die letztere zwar wiederholt geltend machte, aber immer gegen sie als ein Unrecht angekämpft

wurde. Um so schneller musste das republikanische Leben sich ausbilden, je weniger Kolonien an altväterlichen durch Pietät erhaltenen patriarchalischen Verhältnissen ihrem Ursprunge gemäss festhalten können[3]). Vorzugsweise bildete sich jedoch in den Städten Grossgriechenlands eine timokratische Regierungsform frühzeitig aus, welche den Grad der Theilnahme an der Herrschaft von der relativen Grösse des Besitzthumes abhängig machte. Eine solche Regierungsform tritt nothwendig nach einigermassen solidirtem Besitzstande in Staaten ein, in denen eine Menge Menschen verschiedener Abstammung durch Zufall zusammengeworfen sind. In solchen Staaten, wo es keine allgemein herrschende Sitte gab, musste sich auch bei frühzeitig zunehmender Bildung und wachsendem Reichthum am ersten die Nothwendigkeit einer bestimmten Gesetzgebung fühlbar machen, und so erklärt es sich, warum wir hier in der Mitte des 7. Jahrh. die ersten Gesetzgeber Zaleukos und Charondas finden[4]). Waren nun die herrschenden Staatseinrichtungen in Grossgriechenland im Allgemeinen ohne Beziehung auf altherkömmliche Sitte und Volkscharakter, ganz nur so wie sie sich in jedem Staate, der durch Ansiedelungen zu Stande kommt, von selbst machen, ohne Rücksicht auf den Nationalcharakter der Mehrzahl seiner Bürger; so musste eine, wenn auch ursprünglich künstliche, Staatsform, welche diesem Nationalcharakter entsprechend war, und überdiess von einer Lehre mit religiösem Ansehn begründet wurde, welche denselben Charakter als Gepräge trug, nothwendig Beifall finden und jene andere, keinen nationalen Haltpunkt habende Regierungsform sogar zu stürzen vermögen. Auf diese Weise ist der grosse politische Einfluss der Pythagoräer zu verstehen und nicht weniger dessen endlicher jäher und blutiger Umsturz, welcher das Schicksal aller erkünstelten Regierungsformen ist. Sie klemmen das Naturwüchsige wie Reifen oder Bänder ein, bis jenes, welches in seiner Entwicklung eine unwiderstehlige, je länger zurückgehaltene in desto grösserem Maasse angesammelte Kraft besitzt, die Banden mit Gewalt zersprengt.

Bayerische Staats-Bibliothek München

1) Den vorherrschend dorischen Ursprung bezeichnet es, wenn zuweilen Lakedämon als Mutterstadt aller Städte Grossgriechenlands genannt wird. Jedoch war nur Tarent, gegründet von den Partheniern nach dem zweiten messenischen Kriege, wirklich eine Tochterstadt Spartas.

2) Nach der gewöhnlichen Annahme wurde Kroton Ol. XVII. = 710 v. Chr. gegründet. — Pausanias (III, 3.) leitete auch den Ursprung Krotons von den Lakedämoniern ab.

3) Schon durch die Entfernung von dem heimatlichen Grund und Boden mussten die altväterlichen Sitten und Erinnerungen an Kraft und Einfluss verlieren, denn die Sitten sind von den klimatischen Verhältnissen wenigstens in ihren äusseren Formen abhängig, mit der Form wird aber gewöhnlich auch der Inhalt aufgegeben. Mit den Auswandernden verbinden sich in der Regel noch Andere aus nahen und fernen Gegenden, welchen ihr dermaliger Zustand nicht behagt, endlich treten auch die bisherigen Bewohner der Gegend, in denen sich die Colonie niederlässt, in einflussreiche Beziehung zu dieser. Wer am meisten an Haus und Hof, an Familie, und alten Sitten festhängt; bleibt daheim, nur Leute von unabhängigerer Gesinnung schliessen sich der Colonie an. Alle diese Verhältnisse begünstigen eine Staatsform, welche eine ausgebreitetere Theilnahme an der Regierung statuirt, und auf vertragsmässig angenommenen Gesetzen basirt ist. Eben dahin, und insbesondere zur Beförderung der Entwicklung des Staatslebens, wirken ferner der über die engen Grenzen sich hinauserstreckende Sinn fernhergekommener Ansiedler, der ausgebreitete Handelsverbindungen und politische Beziehungen zur Folge hat, die Besitzlosigkeit der Ankommenden, welche nach Verstand und Gewandheit Eigenthum erwerben, der Reichthum, welcher sich bald einfindet, wo ein reges Handelstreiben einkehrt u. s. w. Aus solchen Verhältnissen ist nicht nur das schnelle Emporblühen der Städte Grossgriechenlands, sondern auch der kleinasiatischen griech. Städte zu erklären, so wie im Allgemeinen mehr oder weniger aller Kolonien, wenn sie erst zur polit. Unabhängigkeit gekommen sind. Fast alle griech. Kolonien waren aber (unterschieden von den modernen Kolonien) gleich bei ihrer Gründung politisch selbständig und hingen mit der Mutterstadt nur durch Pietätsbanden zusammen (Cf. Dion. Hal. III, 7. Polyb. XII, 10. 3. Thuc. I, 34.).

4) Zaleukos im epizephyrischen Lokri, einer dorischen Pflanzstadt; Charondas in Katana und den übrigen chalkidensischen Städten Siciliens und Grossgriechenlands. — Als Beweise einer *frühen geistigen Erregung* führt Ritter noch an: *die Blüthe der Dichtkunst und der Redekunst, hauptsächlich in Sicilien und die Bildung einer eigenen Schule von Aerzten in Kroton. Der Wohlstand der Städte war bedeutend, wovon auch die vielen Sieger in den olymp. Spielen zeugen; er führte bald zur Ueppigkeit und Verweichligung* (Ritters Gesch. d. Philos. I. S. 251.).

§. 61. *Pythagoras.*

Richardi Bentleii Dissertatio de Phalaridis, Themistoclis, Socratis, Euripidis aliorumq. epistolis — in latin. serm. convertit J. D. a Lennep. Groning. 1777. 4. u. Bentleii Opuscula philologica, dissertationem in Phalaridis epistolas et epistolam ad J. Millium complectentia. Lips. 1781. 8. — Chph. Meiners Abhandlg. über d. Echtheit einiger pythagor. Schriften in der philol. Biblioth. I Bd. 5 St. Dess. Gesch. d. Wissensch. in Griech. u. R. 1 Bd. S. 187 ff. — Guil. Lloyd a chronological account of the life of Pythagoras and of other famous men his contemporains with an epistle to the R. Dr. Bentleii about Porphyrius and Jamblichus lifes of P. London 1699. 8.

— Henr. Dodwelli exercitationes duae, prima de aetate Phalaridis, alt. de aetate Pythagorae. Lond. 1699—1704. 8. — De la Nauze prem. diss. sur Pythagore, où l'on fixe le tems, auquel ce philosophe a vécu; sec. diss. sur Pythagore, ou l'on prouve la réalité d'un discours attribué à ce phil. in den Mémoires de l'acad. des inscript. T. XIV. — Freret observations sur la genealogie de Pythag. etc und recherches sur le tems, auquel Pythag. etc. peut avoir vécu, in den Mém. de l'acad. des inscript. T. XIV.; deutsch in Hissmann's Magazin 2 Bd. — S. Fil. Laparelli diss. sopra la nazione e la patria di Pyttagora in diss. del Acad. di Cortona T. VI, p. 82 ff. Cf. Müller Etrumes II, S. 345.

Jamblichi de vita Pythagorica lib. gr. et lat. ed. Lud. Küsterus. Accedit Malchus sive Porphyrius de vita Pythagorae cum notis Lucae Holstenii et Conr. Rittershusii, itemque Anonymus apud Photium de vita Pythagorae Amstel. 1707. 4. ed. Theoph. Kiesling. 2 Tom. Lips. 1815. 8. (Dazu Meiners Untersuch. üb. die Quellen des Jambl. u. s. w. in s Gesch. der Wiss. in Griech. u. Rom I, p. 273 ff. u. Wyttenbachs Bemerk. in der Bibl. crit. II, VIII. p. 109 ff.) — Ge. Lud. Hamberger exerc. de vita et symbolis Pythagorae. Vitemb. 1676. 4. — Jo. Fr. Buddei de peregrinationibus Pyth. Jenae, 1692. 4. auch in den Anal. histor. philos. — Mr. Dacier la vie de Pythagore, ses symboles, ses vers dorés etc. Par. 1706. II Voll. 12. — Chph. Schrader diss. de Pythagora, in qua de ejus ortu, praeceptoribus et peregrinationibus agitur. Lips. 1708. 4. — Sig. Klose diss. II, prima de Pyth. etc. Vitb. 1723. 4. — Jo. Jac. Lehmann observationes ad hist. Pythagorae. Francf. et Lips. 1731. 4. — Fried. Christ. Eilschov's hist. krit. Lebensbeschr. des Weltweisen Pythagoras a. d. Dän. v. Philander von der Weistritz. Kopenh. 1756. 8. — Aug. E. Zinserling's Pythagoras-Apollon Leipz. 1808. 8. — A. B. Krische de societatis a Pythagora in urbe Crotoniatarum conditae scopo politico. Goett. 1830. 4.

Jo. Scheffer de natura et constitutione philosophiae Italicae s. Pythagoricae. Ups. 1664. Ed. II. c. praef. Schurzfleischii. Viteberg. 1701. 8. — Joh. Jac. Lehmann histor. philos. Pythag. Francf. et Lips. 1731. 4. — Jean le Clerc in s. bibliotheque choisie. T. X. art. II. p. 79. — Joh. Schilter dissert. de disciplina Pythag. angehängt seiner Manuductio Philosophia moralis. Jenae, 1676. 8. — Chr. Gottl. Joecheri Prolusio de Pyth. methodo philosophiam docendi. Lips. 1741. 4. — Gfr. Ploucquet de speculationibus Pyth. Tub. 1758. 4. — Heinr. Ritter, Gesch. der pythagor. Philosophie. Berlin, 1826. 8. — Ernst Reinhold, Beitrag zur Erläuterung der pythagor. Metaphysik nebst Beurtheilung der Hauptpunkte in etc. Ritter's Gesch. d. pyth. Philos. Jena, 1827. 8.

Jac. Brucker convenientia numerorum Pythagorae cum ideis Platonis in s. miscell. hist. philos. — De numerorum, quos arabicos vocant, vera origine pythagorica commentatur Conr. Mannert. Norimb. 1801. 8. — C. A. Brandis über die Zahlenlehre der Pythagoreer u. Platoniker (im Rhein. Museum für Philologie, Gesch. etc. II Jahrg. 1828. 2 Heft. S. 208 flg.). — Meursii diss. de denario Pythagorico 1631. u. in Gronov. thes. antiqu. Gr. T. IX. — Amad. Wendt de rerum principiis secundum Pythagoreos. Commentat. Lips. 1827. 8. — Jo. Geo. Michaelis diss. de tetracty pythagorica. Francf. ad V. 1735. — Erh. Weigel tetractys pythagorica. — Conr. Diet. Koch, Diss. Unum, theol. pythagor. Compendium. Helmst. 1710. — Erhard Weigel Theodyxis Pythagorica. — J. J. Syrbii Pythag. intra Sindonem noscendus sive historica in physicam Pyth. introductio. Jenae, 1702. 8. — Mich. Mourges plan theologique du pytharogisme et des autres sectes. Toulouse, 1712. II Voll. 8. — Ambros. Rhodii dial. de transmigra-

tione animarum pythagorica. Hafn. 1638. 8. — Paganinus Gaudentius de pythagorica animar. transmigratione. Pisa 1641. 4. — Essay of transmigration in defence of Pythagoras. Lond. 1692. — Guil. Irhovii de palingenesia veter. s. metempsychosi sic dicta pythagorica libb. III. Amst. 1733. 4. — G. Wernsdorf Diss. de metempsychosi veter. non figurata sed proprie intelligenda Vit. 1741. 4. — Marci Mappi Diss. de ethica pythagorica. Argent. 1653. u. in Windheims Fragment. hist. phil. — Magn. Dan. Omeisii ethica pythagorica. Altd. 1693. 8. — Frid. Guil. Ehrenfr. Rost. super Pythagora virtutem ad numeros referente non revocante. Lips. 1803. 4. — Franc. Bernii arcana moralitatis ex Pythagorae symbolis collecta. Ferrara 1669. 4. ed. Paul Pater. Francf. ad M. 1687. 8. — Jo. Mich. Sonntag diss. de similitudine nostri cum deo pythagorico - platonica. Jen. 1699. 4. — Franc. Buddei diss. de καϑάρσει pythagorico-platonica. Hal. 1701. 4. u. in s. analect. hist. philos. — Ch. Aug. Roth de examine conscientiae pythagorico vespertino. Lips. 1708. 4. — Jo. Fridem. Schneider diss. de ανοδῳ s. ascensu hominis in deum pythagorico. Hal. 1710. — C. A. Lobeck de Pythagoreorum sententiis mysticis Programma. Regiom. 1827. 4. — Cf. Anm. 17. 22. §. 64, 4.

Pythagoras blühte um 530 v. Chr. [1]), war jünger als Thales, obschon wahrscheinlich noch ein Zeitgenosse desselben, sowie des Anaximandros. Die Nachrichten über sein Leben, Wirken und Lehren sind vielfach entsellt uns überliefert worden, denn da er mehr noch in dem Ansehn eines Religionstifters als in dem eines Lehrers der Wissenschaft stand, so hat sich der Aberglaube und die Sucht nach Wunderbarem seiner Person und Lehre bemächtigt. Abgeschmackte Märchen werden von seinem Leben erzählt, dass er ein Spross der Götter mit der Gabe der Weissagung und des Wunderwirkens gewesen sei [2]); und hinter seine Lehre verbargen und verhüllten sich viele halbe Gedanken [3]). Nach Herodot war Pythagoras ein Ionier, ein Sohn des Mnesarchos eines Steinschneiders auf Samos [4]), welches 562—520 vom Tyrannen Polykrates (s. Anm. 1.) beherrscht wurde. Als Lehrer des Pythagoras werden Pherekydes [5]) von der Insel Syros, auch Thales, Bias, Anaximandros [6]) und namentlich die ägyptischen Priester genannt. Da Samos reich war und mit vielen Völkern, namentlich auch mit den Aegyptern in Handelsverbindungen stand [7]), so wurde es dem Pythagoras leicht, grosse Reisen zu unternehmen nach Klein-Asien, Phönikien und besonders nach Aegypten [8]). Polykrates soll ihn an Amasis König von Aegypten empfohlen haben. Dieser war überhaupt den Griechen geneigt, hatte griechische Kolonien gegründet und

eine Griechin geehelicht [9]. Pythagoras soll sich in alle Mysterien haben einweihen lassen und sogar in die ägyptische Priesterkaste aufgenommen worden sein. Der Bund, den er nachher, ähnlich einer Kaste, stiftete und die tiefe Bedeutung, die er den Zahlen gab, deuten allerdings darauf hin, dass er seine Bildung grossentheils einem Lande verdanke, dass sich vor Griechenland durch die feste geregelte Kasteneintheilung und in seiner Priesterkaste durch tiefere mathematische Kenntnisse auszeichnete. Die speculative Auffassung der pythagor. Zahlenlehre und die geistige Richtung des von Pythagoras gestifteten Ordens sind jedoch griechischen Urspungs, denn die Aegypter besassen etwas ähnliches weder damals, noch haben sie später es dazu gebracht [10]. Endlich kam Pythagoras mit Kenntnissen reich ausgestattet nach Samos zurück und fand es im Zustande des Bürgerkrieges [11], daher begab er sich abermals auf Reisen, ging erst nach Hellas und von hier nach Unteritalien (Grossgriechenland). Zu Kroton liess er sich nieder und stiftete den pythagoräischen Bund [12]. Er war ein Mann von imponirendem Aeussern [13], priesterlich in Haltung und Kleidung. Er kleidete sich in weisse Leinen und genoss nur Honig, Brod und Wasser [14]. In allem diesem ahmten ihm seine Jünger nach. Er ging darauf aus diese Jünger nicht nur wissenschaftlich und religiös, sondern nach jeder Beziehung sittlich auszubilden. Auch Weiber wurden in den Bund aufgenommen, denn es wird mehrer berühmter Pythagoräerinnen gedacht. So gross war der Einfluss des Pythagoras auf die italienischen Griechen, dass erzählt wird, seine Erscheinung hätte eine allgemeine Besserung der Sitten herbeigeführt; Tyrannen hätten sich entweder selbst der Herrschaft begeben oder seien derselben beraubt worden [15]. Ob sich die strengen Vorschriften und Gesetze des pythag. Bundes von Pythagoras oder aus späterer Zeit herschrieben, so dass was ursprünglich freie Aeusserung des durch Pythagoras verbreiteten geistigen Gehaltes war, endlich zu einer strengen, äusserlichen zwingenden Form geworden, ist nicht mehr zu entscheiden. Wahrscheinlich ist jedoch, dass eine Einrichtung, wie im Wi-

derspruch mit dem Wesen des griechischen Geistes stand, gewaltsam von Einem eingeführt worden sei. Den Gliedern dieser Gesellschaft waren alle Geschäfte nach regelmässigem Wechsel streng vorgeschrieben, wissenschaftliche und religiöse Uebungen wechselten mit Uebungen des Körpers zu Geschwindigkeit und Kraft und Beschäftigung mit Musik und mit den Dichtern Homer und Hesiod. Im Allgemeinen unterschieden sich Exoteriker (Anfänger) und Esoteriker (Eingeweihte). Jene waren die Lernenden. Wenn sie aufgenommen werden wollten, mussten sie ihr Vermögen an den Bund abgeben, welches sie jedoch beim Austritt wieder erhalten konnten und es wurde ihnen ein mehre Jahre währendes Stillschweigen, Enthaltung des Geschwätzes, auferlegt [16]. Die Pythagoräer hatten auch politische Verbindungen und Absichten, wie schon aus dem vorhergehenden hervorgeht. Indem sie die Tyrannen absetzten, suchten sie selbst eine Aristokratie geltend zu machen, gegen welche sich bald eine starke Gegenpartei bildete [17]. Kroton kam mit Sybaris in Streit, jenes siegte und zerstörte die Stadt der Sybariten. Ueber die Beute kam es zum Streit zwischen den Pythagoräern und der Volkspartei. In der Versammlung wurden jene überfallen und theils getödtet theils verjagt. Die Verfolgungen der Pythagoräer dehnten sich alsbald noch weiter aus und dabei soll Pythagoras selbst in Metapont umgekommen sein [18]. Cicero sah noch zu Metapont den Ort wo er gestorben [19]. Die italischen Griechen hielten sein Andenken in hohen Ehren und er hiess ihnen der hyperboreische Apollon [20]. Weder Pythagoras selbst, noch die ältern Pythagoräer haben Schriften hinterlassen [21]; nur erst von den spätern sind uns solche überliefert worden [22]. Es ist nicht mehr zu unterscheiden, was von der pythagoräischen Lehre ursprünglich von Pythagoras herrührt und was späterer Fortbildung angehört [23].

1) Nach Cic. de rep. II, 15. soll Pythagoras Ol. 62. nach Italien gekommen sein. Diess stimmt mit Porphyr. 9., wonach Pythag. 40 J. alt nach Italien gegangen sein soll, um sich der Tyrannis des Polykrates (Ol. 53, 3—64, 1. nach Bentleji opusc. p. 184 fg.), dessen Blüthe 530 fällt, zu entziehen. Hiernach wäre Pythag. um 570 (Ol. 52.) geb. Nach Clem. Alx. Strom. I, p. 309. ist er Ol. 49, geb. Eusebius setzt seinen Tod Ol. 70 4. (nach 500). Diogenes Laert. (VIII, §. 45.) setzt seine Blüthe Ol. 60.

2) Er wurde für einen Göttersohn (des Apollon oder Hermes) ausgegeben, soll einen goldenen Schenkel gehabt haben, wurde zugleich an verschiedenen Orten erblickt, erschien von überirdischem Glanz umgeben, erinnerte sich (ein Geschenk des Hermes) seines früheren Lebens u. v. dergl., welches besonders seine neuplat. Biographen erzählen. Wie unzuverlässig auch scheinbar histor. Nachrichten über Pyth. sind, sieht man schon daraus, dass auch Zaleukos und Charondas (die viel früher, s. §. 60.) zu seinen Schülern gemacht worden sind. Der gleich wunderbare Zamolxis, der nach Herodots Meinung viel früher als Pyth. lebte, soll bei dessen Vater Sklave gewesen sein. Herod. IV. 94—96.

3) Die Zahlenlehre gab dazu die beste Gelegenheit. Dieselbe ist von jeher zu geheimnissvollen, scheinbar tiefsinnigen Lehren benutzt worden. Dazu ist sie geeignet, weil sie allerdings selbst Gedanke, aber abstracter Gedanke ist. Zahlenverhältnisse sind die oberflächlichste Abstraction des in den Dingen erscheinenden Geistigen. Alles ahnungsvolle, aber noch unklare Denken klammert sich daher, einen Ausdruck suchend, an Zahlen. Weil sie aber nur abstracter Gedanke, so sind sie nicht vermögend den concreten Gedanken (das Wirkliche) auszudrücken, und daher bleiben auch alle Bestimmungen des wahren Gedankens durch Zahlbestimmungen, unklar; diess ist dem selbst Unklaren aber gerade recht: *Gewöhnlich glaubt der Mensch, wenn er nur Worte hört, es müsse sich dabei doch auch was denken lassen.* — Man kann in solchem Zahlen-Gerede Alles finden, und die späteren Pythagoräer haben alle platonische und aristotelische Weisheit darin aufzufinden gewusst.

4) Herod. IV, 95. Cf. Diog. Laert. VIII, §. 1. Porphyr. vita Pyth. §. 1. 5. 10. — Andere nannten ihn einen Tyrrhener, einen Syrier oder Tyrier. Clem. Alex. Strom. I, p. 300. Cf. Euseb. praep. ev. X, 4, p. 470. Nach Pausan. II, 13. war er Nachkomme eines Phliasiers Hippasos, der nach Samos aus seiner Heimath entflohen.

5) Diog. Laert. I, §. 118 f. Cic. de div. I, 50 u. a. Ueber Pherekydes s. §. 36, 4. Er soll Unsterblichkeit der Seele gelehrt haben Cic. tusc. quaest. I, 16. cf. Porphyr. de antro Nymph. c. 31.

6) Jambl. 11. Porphyr. 2.

7) Cf. Herod. III, 39.

8) Jambl. vit. P. 13—14. Cf. Porphyr. 11. 17. Diog. Laert. VIII, §. 3. 13. Isocr. laud. Busir. 28. Cic. de fin. V, 27.

9) Ueber das Verh. des Amasis geg. die Griechen. Herod. II, 178—182. — Dass den Pyth. Polykrates empfohlen Porphyr. 5. Diog. Laert. VIII, 3.

10) Auch Einzelheiten in der pythag. Lehre deuten auf ägyptischen Ursprung; z. B. das Verbot die Leichen in wollenen Gewändern zu bestatten, Herod. II, 81.; die Lehre von der Seelenwandrung Herod. II, 123.; das Verbot des Bohnenessens, vergl. Diog. Laert. VIII, §. 34 mit Herod. II, 37.

11) Es war die Zeit, wo die von Polykrates um nicht wiederzukommen fortgeschickten, schwierigen Samier feindlich heimgekehrt waren und von den Spartanern Hülfe erlangt hatten. Cf. Herod. III, 44 ff. Diese Zeit stimmt mit der von Cicero angegebenen Ankunftszeit des Pythag. in Italien. Cf. Anm. 1. — Ueber seine Kenntnisse und Leistungen in Geometrie, Musik und Astronomie cf. Cic. de nat. DD. III, 36. Diog. Laert. I, §. 25. VIII, §. 12. 14. Plut. Symp. VIII, 2, 4. Plin. hist. nat. II, 8. u. a.

12) Hegel sagt (Werke Bd. 13. S. 226): *sein Auftreten* (in Kroton) *ist weder als eines Staatsmanns oder Kriegers, noch eines politischen Gesetzgebers des Volkes über seine äusseren Verhältnisse, sondern als öffentlicher Volkslehrer mit der Bestimmung als Lehrer, dessen Lehre sich nicht nur mit der Ueberzeugung begnügt, sondern auch das ganze sittliche Leben der Individuen einrichtet. Er kann als der erste Volkslehrer angesehen werden.* — Seine Schüler sollen mit solchem blinden Vertrauen der Lehre des Pythag. sich hingegeben haben, dass sie sich statt der Beweisführung nur der Worte αὐτὸς ἔφα bedienten. Cf. Cic. de nat. DD. I, 5. Doch hat sich solche Berufung wahrscheinlich nur auf Aeusserlichkeiten (des Cultus, der Lebensweise) bezogen, oder ist gegen die Ungeweihten gebraucht worden; denn gegen ein unbedingtes Festhalten an der Lehre des Meisters mit Aufgebung aller eigenen Forschung spricht, dass offenbar verschiedene Richtungen unter den Pythagoräern selbst entstanden. Cf. Anm. 23.

13) Diog. Laert. VIII, §. 11. Cf. Porphyr. 18—20.

14) Diog. Laert. VIII. §. 19. Menag. ad l. Ueber die verbotenen Speisen sind verschiedene Sagen Cf. Jambl. vita P. 85. 108. Porphyr. de abstin. I, 26. Athen. X, 13. p. 418.

15) Porphyr. §. 21—22. Jambl. vita Pyth. 33—34. — Das Weiber in den Bund aufgenommen wurden Jambl. vita P. 267.

16) Die ausführlichere Beschreibung des pyth. Bundes bei Jamblich. Die Pythagoräer bedienten sich symbolischer Sprüche Jambl. protrept. 21., und Zeichen Schol. in Aristoph. nubes 611. p. 249. Dind. u. A. Es ist sehr wahrscheinlich, dass ein relig. Kultus in mysteriöser Weise mit Gegenstand des Zusammenlebens der Pythagoräer war. Es wird von pythag. Orgien gesprochen, welche mit den orphischen zusammengestellt werden Herod. II, 81. Cf. Lobeck Aglaophamos.

17) Cf. Diog Laert. VIII, 3. Jambl. 257. (Es sollen 300 Mitglieder des Bundes gewesen sein). Sie suchten eine aristokratische Regierungsform zu begründen, dieses, so wie überhaupt das gemeinsame, jede individuelle Ausbildung unmöglich machende Leben zu vorgeschriebenen Zwecken, erscheint, verglichen mit der spart. Gesetzgebung und Staatseinrichtung ganz dem dorischen Charakter gemäss. Cf. Varro ap. August. de ordine II, 54. Posidon. ap. Seneca ep. 90. — Ueber die Einrichtung des Bundes vergl. Fr. Cramer de Pythagora, quomodo educaverit atque instituerit Strals. 1833. 4.

18) Es gibt verschiedene Sagen über den Tod des Pythagoras. Cf. Diog. Laert. VIII, §. 39 ff. Jambl. 255. Cic. de fin. V, 2. Diod. Sic. XII, 9. Plut. de gen. Socr. 13. Id. de repugn. Stoic. 37. Porphyr. vita P. 56. — Die endliche Ausgleichung des Kampfes mit den Pythag. bewirkten die Achäer durch Einführung demokr. Regierungsform. Pol. II, 39.

19) Cic. de fin. V, 2.

20) Ael. var. hist. II, 26. — Cf. Arist. reth. *B*, 23. Justin. XX, 4. Porphyr. 4. Jambl. vita P. 170.

21) Plut. de Alex. fort. I, 4. Lucian de lapsu inter sal. 5. Porphyr. vita P. 57. Diog. Laert. I, §. 16. VIII, §. 15. Jambl. vita P. 199.

22) Der älteste Pythagoräer, der wirklich Schriftliches hinterlassen, ist wahrscheinlich Philolaos (zwischen Ol. 70—95.), den nach Plat. Phaed. p. 61. Kebes und Simmias hörten, und den Apollodor bei Diog.

Laert. IX, §. 38. einen Zeitgenossen des Demokritos nennt. Vergl. A. Böckh *Philol. des Pyth. Lehren, nebst den Bruchstücken seines Werkes.* Berl. 1819. 8. (so wie dess. *Disput. de Platon. systemate coelestium globorum et de vera indole astronomiae Philolaicae.* Heid. 1810. 4.). — Von Kleinias aus Tarent, jenes Zeitgenossen, werden zweifelhafte Bruchstücke angeführt. (Jambl. vita P. 239. 266 f. 127. 198. Plut. Symp. III, 6, 4. — Stob. Serm. I, 65. 68. u. a.). — Lysis soll zu Theben Lehrer des Epaminondas gewesen sein. (Plut. de gen. Socr. 13. Corn. Nep. Epamin. 2.). — Von Eurytos, des Philolaos Schüler wird ein zweifelhaftes Bruchstück überliefert. (Jambl vita P. 139 f. 148. 267. Aristot. Met. *N*, 5. — Stob. ecl. phys. p. 210.). — Die von Archytas aus Tarent, Zeitgenossen des Platon, überlieferten Fragm. sind wahrscheinlich unecht. (Athen. XII, 12. Diog. Laert. V, §. 25. VIII. §. 79. 83. Aristot. de rep. *Θ*, b. Cic. Tusc. quaest. IV, 36. Aelian. v. h. XIII, 15.) Cf. C. G. Bardili Epochen etc. I Th. Anhang, und dess. disqu. de Archyta Tarent. in den novis act. soc. lat. Jen. Vol. 1, p. 1. — Tentamen de Archytae Tarent. vita atque operibus a Joh. Navarra conscr. Hafn. 1820. 4. Ueber die Fragm. cf. Meiners Geschichte der Wissenschaften B. I. S. 598 f. u. Ritters Gesch. der Pyth. Philos. S. 67 f. — Ueber Ocellus Lucanus und Timäus Locrus in Meiners hist. doctr. de vero deo P. II. p. 312 f. u. dess. Gesch. der Wiss. in Gr. u. Rom Bd. I. S. 584. u. in der Gött. philol. Bibl. Bd. I. St. V. S. 204 f. Ritters Gesch. der pyth. Phil. Die dem Timäos beigelegte Schrift περὶ τῆς τοῦ κόσμου ψυχῆς abgedr. in Th. Gale opusc. myth. phys. et eth. p. 539 ff., herausgeg. v. d'Argens. Berl. 1763. 8.; übersetzt von Bardili in Füllcborns Beitr. St. IX., ist Auszug aus Platons Timäos. Die dem Okellos beigelegte Schrift περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως in Gale opusc p. 499 ff., nebst des Timäos Schrift herausgeg. von Batteux. Par. 1768. III Vol. 8., von Argens. Berl. 1792. 8., von Rottermund. Leipz. 1794. 8., von Rudolphi. Lips. 1801. 8., übersetzt etc. von Bardili in Fülleb. Beitr. St. X. Ein anderes ihm zugeschr. Werk Architae Tarentini φερόμενοι δέκα λόγοι καθολικοί c. ep. Camerarii Lips. 1564. 8. soll auch unter dem Tit. περὶ τοῦ παντὸς φύσιος Ven. 1571. 4. abgedruckt worden sein. — Pythag. Bruchstücke s. ausser bei Gale opusc. mythol. Cantabrig. 1671. und in der Ausg. des Diog. Laert. von Henr. Steph. 1593. 8. in Orelli opusc. gr. vet. sentent. II. p. 234 ff. — Ueber pythagorische Frauen: J. C. Wolf fragmenta mulierum gr. prosaica p. 224 ff. Fabric. Bibl. gr. lib. II, 13. Wieland über die pyth. Frauen. Werke B. XXIV. Fr. Schlegel Abhandlung über Diotima. Schriften Bd. IV. Wien 1822. — Als letzte Pythagoräer werden Xenophilos aus Chalkis in Thrakien und die Phlier Phanton, Echekrates, Diokles und Polymnastos genannt. Diog. Laert. VIII, §. 46. Jambl. vita S. 251. — Die Reihenfolge der Häupter der Pythag. gibt Jambl. vita S. 265 ff. Aristoteles hat ein (verlorenes) Buch üb. die Pythagoräer geschrieben (Cf. Diog. Laert. V, §. 25. et Menag. ad l. Jambl. vita P. 31. Stob. ecl phys. I, 380. Simpl. in Ar. de coelo f. 94. u. a. cf. Aristot. Met. *A*, 5. (p. 986, 12.).

23) Dass eine solche Fortbildung stattfand, ist unzweifelhaft. Aristoteles spricht fast stets, wo er Philosophisches berichtet nur von Pythagoräern, nicht von Pythagoras, und unterscheidet ausdrücklich verschiedene Richtungen, dasselbe ist auch bei anderen Schriftstellern der Fall, namentlich bei Sextos Empirikos. (S. d. Folg.). Vergl. Brandis Abhandl. über die verschiedenen Systeme der Pythagoräer im Rhein. Mus. II, S. 208—41. — Der Grundgedanke: die Prinzipe der Zahlen sind die Prinzipe alles Seienden ist mannigfaltig nachgewiesen worden. Cf. §. 62, 6.

§. 62. *Lehre der Pythagoräer.*

Die Pythagoräer, welche sich zuerst (unter den Griechen) *mit den mathematischen Wissenschaften beschäftigten und sie förderten, meinten, dass dieser Prinzipe die Prinzipe alles Seienden wären. Da aber bei jenen die Zahlen von Natur das Erste* (πρῶτοι) *sind, so meinten sie in den Zahlen Vieles zu erblicken, was am ähnlichsten dem Seienden und Werdenden, mehr als in Feuer und Erde und Wasser, so dass z. B. eine Affection* (πάθος) *der Zahlen Gerechtigkeit, eine andere Seele und Verstand, eine andere Zeit* (καιρός) *und alles Uebrige jedes auf gleiche Weise* [1]). *Da sie ferner in den Zahlen die Affectionen und Verhältnisse* (τὰ πάθη καὶ τοὺς λόγους) *des Harmonischen erblickten und das Uebrige den Zahlen der ganzen Natur nach verähnlicht zu sein schien, die Zahlen aber von der ganzen Natur das Erste; so nahmen sie an, die Elemente der Zahlen seien die Elemente* (στοιχεῖα) *alles Seienden und der ganze Himmel sei Harmonie und Zahl* [2]). — *Sie sagen das Erscheinende sei woraus zusammengesetzt; einfach aber müssten die Elemente sein Unsichtbar* (nicht mit Sinnen wahrzunehmen) *also sind die Elemente. Von dem Unsichtbaren ist Einiges körperlich, wie die Dämpfe und die kleinsten Theile* (? ὄγκοι), *Anderes unkörperlich, wie die Figuren und Formen* (ἰδέαι) *und Zahlen, woraus die Körper zusammengesetzt sind, indem sie bestehen aus Länge und Breite und Tiefe, und Widerstand* (ἀντιτυπία) *oder auch Schwere* [3]). *Nicht allein daher unsichtbar, sondern auch unkörperlich sind die Elemente. Aber es habe auch jedes von den Unkörperlichen näher betrachtet die Zahl. Es ist nämlich entweder Eins oder Zwei, oder Mehre. Hieraus folgt, dass die Elemente des Seienden die unsichtbaren und unkörperlichen und in Allem auftretenden Zahlen, und nicht einfach* (ohne weiteres), *sondern die Monas und die durch Zufügung der Monas entstehende unbestimmte Dyas, aus Theilnahme an welcher die ihres Theils Dyaden, Dyaden werden. Aus diesen nämlich würden auch die übrigen Zahlen, welche auftreten in dem was theilhaft*

der Zahl ist (τοῖς ἀριθμητοῖς), und werde die Welt bereitet, sagen sie[4]). — *Offenbar nahmen auch diese an, dass die Zahl Prinzip sei sowohl als Materie (ὕλη) für das Seiende, als auch als Affectionen (πάθη) und als Verhältnisse (ἕξεις); Elemente der Zahl aber seien das Gerade und das Ungerade, von diesen aber das eine begrenzt, das andre unendlich, das Eins aber sei aus ihnen beiden (denn es ist sowohl gerade als ungerade), die Zahl aber aus dem Eins, Zahlen aber, wie gesagt, der ganze Himmel*[5]). — *Pythagoras sagte Prinzip des Seienden* (der Dinge) *sei die Monas, nach Theilnahme an welcher jegliches von den Seienden Eins genannt wird, und die Monas werde erkannt als erkannt nach der Identität mit sich (καὶ ταὐτην κατ' αὐτότητα μὲν ἑαυτῆς νοουμένην μόναδα νοεῖσθαι); Hinzufügung aber zu sich nach der Verschiedenheit (καθ' ἑτερότητα) vollende die sogenannte unbestimmte Dyas; weil keine der zählbaren und bestimmten Dyaden jene ist, alle aber nach der Theilnahme an jener Dyas erkannt werden, wie sie auch in Bezug auf die Monas sagen. Es sind also zwei Prinzipien des Seienden: die erste Monas, durch Theilnahme an welcher alle zählbaren Monaden als Monaden erkannt werden, und die unbestimmte Dyas, durch Theilnahme an welcher die bestimmten Dyaden Dyaden sind*[6]).

1) Aristot. Met. *A*, 5. Die Pythagoräer werden den Ioniern entgegengestellt. Bei diesen wurde Alles als körperlich vorgestellt, und daher als Prinzip selbst ein Körperliches angegeben. Dagegen lässt sich nun die Bemerkung machen, dass allerdings die Zahlen mit Vielem, nämlich mit Allem, was wir jetzt als nicht körperlich erkannt haben, mehr Aehnlichkeit haben, als irgend etwas Körperliches. Die Zahlen nämlich sind Gedanke und als solcher dem Nichtkörperlichen verwandt. Die Zahlen empfehlen sich als Prinzip aber noch dadurch, dass sie nicht nur mit dem Nichtkörperlichen Aehnlichkeit haben, sondern auch an allem Körperlichen erscheinen, es ist ἀριθμητόν, d. h. der Zahlenbestimmung unterworfen. Vergl. d. Folg.

2) Aristot. l. c. (p. 985, b, 23—986, a, 3.).

3) Sext. Emp. Pyrrh. Hypot. III, 152 ff. — Den näheren Nachweis des hier angedeuteten s. in den folg. §§. Hier nur die Bemerkung, dass die Pythagoräer die Schwere nicht aus der Zahl abzuleiten vermochten, worüber sie Aristoteles tadelt. Met. *N*, 3. (p. 1090, a, 32). *Indem sie die physischen Körper aus Zahlen machen, aus dem was weder Schwere noch Leichtigkeit hat das was Leichtigkeit und Schwere hat,*

scheinen sie von einem andern Himmel und andern Körpern, aber nicht von sinnlich wahrnehmbaren zu sprechen; d. h. die Pythagoräer widersprechen sich selbst, indem sie Schweres aus dem Nichtschweren bestehen lassen. Cf. Aristot. Met. *A*, 8. (p. 990, a, 12.) de coelo *Γ*, 1. fine. — Die Zahl ist abstracter Gedanke, darum ist sie nicht schwer, denn die Schwere ist gerade das wesentliche Merkmal der Körperlichkeit.

4) Sext. Emp. l. c.

5) Aristot. Met. *A*, 5. (p. 986, a, 15 -21.).

6) Sext. Emp. adv. Math. X, 261 ff. — Aus den mitgetheilten Stellen geht zunächst hervor, was die Grundvorstellung der pythagoräischen Philosophie ist, nämlich: die Prinzipe der Zahlen sind die Prinzipe alles Seienden, und wie die Zahlen das Erste (aus den Prinzipen zustandekommende) so sind sie die Elemente alles Seienden. Man muss sich wohl hüten, wenn von *μονάς* und *δυάς* als Prinzipien die Rede, bei diesen an 1 und 2, wie sie in der Zahlenreihe auftreten, zu denken, denn ausdrücklich wird bemerkt, dass diese sebst erst aus der *μονάς* und *δυάς*, den Prinzipen, erzeugt sind. — Es wird allerdings auch die Zahl selbst Prinzip und Element genannt, aber es ist nicht zu übersehen, dass die Prinzipe der Zahl selbst aufgesucht werden, und dass die Elemente der Zahlen als Elemente alles Seienden angegeben werden. Dass die Pythagoräer durch mathem. Betrachtungen auf ihre philos. Lehre gekommen seien, ist Ansicht des Aristoteles, nicht sie selbst sprechen diess (den äusserlichen Grund) aus. Ihre Philosophie kann sie auch zur Mathematik gebracht haben. Doch mag Aristoteles Recht haben, wenigstens insofern in der pythagoräischen Lehre mathematische Abstractionen aufgestellt und für philosophische Erkenntniss ausgegeben werden. Aristoteles sagt Met. *A*, 9. (992, a, 32.) die Mathematik werde ihnen zur Philosophie. Der wahre Grund der pythagorischen Lehre ist aber nicht mathematisch, sondern philosophisch, wie daraus hervorgeht, dass sie die Prinzipe des Mathematischen selbst suchen, nicht sich mit den gegebenen Zahlen und Grössen begnügen, wie die Mathematik thut, ohne nach dem Woher zu fragen. Sobald jenes Zurückgehen auf die Prinzipe des Mathematischen übersehen wird, verliert die pythag. Lehre allen Sinn und Verstand, denn alle Dinge führen die Pythagoräer auf dieselben Prinzipe zurück und kommen nur dadurch zu bestimmten Zahlenausdrücken für die Dinge, dass sie aufzeigen, wie diese auf dieselben Prinzipien in derselben Weise sich zurückführen lassen, wie bestimmte Zahlenausdrücke. Dass die Pythagoräer nicht bei den Zahlen selbst stehen bleiben, sondern deren Prinzipe suchen, wird nicht nur in der im Text aufgenommenen Stelle, sondern auch sonst (Cf. Sext. Emp. adv. Math. X, 262.) ausdrücklich bemerkt, und ergibt sich zugleich aus der ganzen folgenden Darstellung (indem die Zahlen selbst abgeleitet werden) der pythag. Philosophie. Insofern nun aber die Zahlen das wahre, untrüglich erkannte Werden der Prinzipe sind, müssen überhaupt alle Dinge (auch die abstracten Verstandsgegenstände), wenn sie nach ihrer Wahrheit und Wesenheit erkannt werden, als Zahlenbestimmungen erkannt werden, so also, dass ihr Wesen Zahl und ihre Bestimmtheit (*πάθη καὶ ἕξεις*) Zahlenbestimmung ist; oder: wenn wir die Welt nach ihrer Wesenheit und Wahrheit erkennen, so erscheint sie als Zahlenwelt. Es gibt also eine zweifache Erkenntniss, eine menschliche (trügerische am äussern Schein haftende) und eine göttliche (die Wesenheit erforschende). (Cf. Philol. bei Stob. 458.). In diesem Sinne ist es zu verstehen wenn auch ohne weiteres die Zahl als Prinzip angegeben oder gesagt wird die Dinge seien Zahlen. (Cf. Aristot. Met. *A*, 5. p. 986, a, 16. ib. *M*, 6. p. 1080, b, 16. ib. *N*, 3. p. 1090, a, 20. Problem. *IE*, 3. p. 910, b, 37.). Hierfür

spricht insbesondere die im Text aufgenommene Stelle Sext. Emp. Pyrrh. Hypot. III, 152.: *Elemente — — die Zahlen und nicht einfach* (ohne weiteres) *sondern die Monas und die — Dyas*, d. h. nicht die Zahlen selbst ohne weiteres, sondern sie als Erscheinungen der Prinzipe der Zahlen. — Dass die Prinzipe der Zahlen die Prinzipe alles Seienden, dafür finden sich mehre Nachweisungen, welche wahrscheinlich von den Pythagoräern, nicht von Pythagoras selbst herrühren, die man aber, weil hier von pythagoräischer Philosophie nicht von der Philosophie des Pythagoras die Rede ist, nicht aus dem Grunde zurückweisen darf, weil sie Spuren des Zusammenhanges mit andern späteren Philosophen enthalten. Solche Nachweise sind: a) Es lässt sich in Allem die Zahl entdecken, oder w. d. es lässt sich alles Andre auf die Prinzipe der Zahlen zurückführen; wir werden später sehen, in welcher Weise dieses durch die Pythagoräer geschehen ist. b) Es ist dem Begriffe des Prinzips und Elementes gemäss, dass es unkörperlich und einfach sei, und doch in Allem sei, von dieser Art ist aber nur die Zahl. Hierher gehört die im Text aufgenommene Stelle Sext. Emp. Pyrrh III, 152 ff., welche noch zu vergleichen mit Sext. Empir. adv. Math. X, 249 ff.: *Es gleichen sagen die Pythagoräer diejenigen welche wie sich's gehört* (γνησίως) *philosophiren den Philologen* (! τοῖς περὶ λόγον πονουμένοις). *Nämlichwie diese erst die Redensarten untersuchen, denn aus Redensarten besteht die Rede, und weil die Redensarten aus Sylben bestehen, erst die Sylben betrachten, und aus den aufgelösten Sylben die Elemente der geschriebenen Stimme, erst aber jene Untersuchung anstellen; so, sagen die Pyth., sollen die echten Physiker* (d. h. Philosophen), *welche das All Betreffendes untersuchen, erst forschen in was das All sich auflöst. Zu sagen nun das Princip von Allem sei ein Erscheinendes, ist gewissermassen unphysisch* (d. h. nicht würdig eines wahren Philosophen). *Denn alles Erscheinende müsse aus Nichterscheinendem bestehen. Was aber woraus besteht ist nicht Prinzip, sondern das was jenes zu Stande bringt. Daher dürfen auch nicht die Erscheinenden* (wie Wasser, Luft, Erde u. dergl., oder die anaxagor. oder atomistischen körperlichen Urtheilchen), *nicht als Prinzipe von Allem angegeben werden; sondern das was sie zustandebringt, was kein Erscheinendes ist. Daher nehmen sie die Prinzipe von Allem als unsinnlich und unsichtbar an.* (Es heisst nun die welche Urtheilchen annehmen, hätten recht, insofern sie den Prinzipen die Wahrnehmbarkeit absprechen, unrecht, insofern sie dieselben als körperlich bestimmen). *Wie nämlich die Elemente der Redensarten nicht Redensarten sind* (sondern Sylben), *so sind auch die Elemente der Körper nicht Körper. Da sie nun entweder Körper oder Nichtkörper sein müssen* (kein drittes möglich ist), *so müssen sie durchaus Nichtkörper sein.* Im Weiteren gehen sie dann auf die Lehre von den Atomen und deren E w i g k e i t ein und zeigen, dass nur Unkörperliches wahrhaft als Prinzip ausgesprochen werden könne, denn nur so komme man auf einen wahren Anfang, während man bei der Annahme das Element selbst sei körperlich, ins Unendliche Körperliches von Körperlichem ableitend zurückgehen müsse. Endlich wird gezeigt, dass nicht jedes Unkörperliche Prinzip sein könne, sondern nur das, auf was sich die Körperwelt reducirt, als welche sie nachweisen die Prinzipe der Zahlen. — Mit dieser Art der Beweisführung hängt dann die zusammen, welche c) aus der alleinigen E r k e n n b a r k e i t der Zahlen und ihrer Prinzipe genommen ist. Philol. bei Stob. p. 458. (Böckh S. 62.), welche Stelle Brandis übersetzt: *Die Wesenheit der Dinge, ewig seiend, und die Natur selbst, ist der göttlichen nicht der menschlichen Erkenntniss zugänglich; ausser dass Nichts des Seienden und Erkannten von uns erkannt werden könnte, wenn sie* (die Wesenheit) *nicht in die Dinge eingegangen wäre.* (Cf. Stob. p. 8. 10.). — Den Pythagoräern ist das

Kriterium der λόγος (Verstand), welcher durch mathematische Bildung gewonnen wird, so dass der im Menschen liegende λόγος verwandt ist dem in der Welt liegenden und so Gleiches durch Gleiches begriffen wird. Cf. Sext. Emp. adv. Math. VII, 92. Wir würden sagen: Da im menschlichen Bewusstsein allein das Mathemathische Wahrheit und Gewissheit hat, so muss auch die Welt als wahr und gewiss erkannt, nach denselben im Menschen die Wahrheit begründenden Prinzipien erkannt werden. Die Wahrheit ausser uns wird in der Erkenntniss zur Wahrheit in uns, darum kann die Wahrheit ausser uns keine andere als die in uns sein, denn die Dinge sind, wie sie erkannt werden. Diess ist ein tiefsinniger Beweis, das Mangelhafte bei den Pythagoräern ist nur, dass sie das mathematische Wissen für das alleinige halten; so weit sie aber die Prinzipe des Mathematischen erkannt, haben sie auch die Wahrheit erkannt, sind sie echte Philosophen s. d. Folg. — d) Die Prinzipe der Zahlen sind das Begrenzte und das Unbegrenzte (s. d. Folg.), eben diese aber auch die Prinzipe von Allem. Dieser Beweis rührt von Philolaos, wie man aus dessen Bruchstücken ersieht. Philol. ap. Stob. ecl. phys. p. 454. Böckh S. 47 ff.: *Alles Seiende ist nothwendig entweder begrenzt oder unbegrenzt, oder sowohl begrenzt als unbegrenzt — — da nun weder ganz aus Begrenzten noch ganz aus Unbegrenzten das Seiende erscheint, so muss offenbar die Welt und das in ihr Zusammengefügte aus Begrenzten sowohl als Unbegrenzten sein.* — — Cf. Nicom. Arithm. II, p. 59.: — *aus Begrenztem zugleich und Unbegrenztem bestehe* (nach Philolaos) *die Welt, offenbar gleich* (κατ' εἰκόνα) *der Zahl; denn auch diese besteht ganz aus Monas und Dyas, Geradem und Ungeradem etc.*

Fassen wir näher ins Auge, wie die Pythagoräer das Verhältniss der Zahlen und ihrer Prinzipe gegen die Dinge fassten, so geht schon aus dem Früheren hervor, dass sie sich ein Darinsein des Mathematischen in den Dingen vorstellten, so dass die Zahl der Stoff ὕλη. Im 12. und 13. Buche der Metaphysik unterscheidet Aristot. fortwährend auf das Bestimmteste zwischen solchen, die sich das Mathematische als im sinnlich Wahrnehmbaren existirend vorstellen und denen, welche behaupten, es existire getrennt von dem sinnlich Wahrnehmbaren (Met. *M*, 1.; p. 1076, a, 32.), und die erste dieser beiden Annahmen wird wiederholt den Pythagoräern zugeschrieben. Cf. Phys. *Γ*, 4. (203, a, 6.) Met. *N*, 3. (p. 1090, a, 20) ib. *M*, 8. (1083, b, 10). Daraus erklärt sich auch, dass sie *von mathemathischen Körpern wie von sinnlich Wahrnehmbaren sprachen* (Arist. Met. *A*, 8.; p. 990, a, 15.), und dass sie daher (wie es weiter heisst) *vom Feuer oder von der Erde oder von anderem Aehnlichen gar nicht gehandelt haben* (vom specifisch Verschiedenen), *weil sie*, wie Aristoteles meint, *vom sinnlich Wahrnehmbaren nichts Eigenthümliches zu sagen hatten.* Auch die Fragm. des Philolaos stimmen für die Zahlen als inhaftende Wesenheit der Dinge Cf. Philol. ap. Stob. ecl. phys. p. 456. (Böckh S. 58.) u. a. Indess scheinen andere Stellen dieser Vorstellung zu widersprechen, so Aristot. de coelo *Γ*, 1. fine wo nur Einigen Pythagoräern diese Vorstellung zugeschrieben wird, und Met. *A*, 6. (p. 987, b, 11.) heisst es: *Denn die Pythagoräer sagen die Seienden seien durch N a c h a h m u n g* (μιμήσει) *der Zahlen, Platon, den Namen ändernd, durch Theilnahme* (μεθέξει). Dass sich die erste der eben angeführten Stellen auf die e r s t e n Pythagoräer beziehe, ist aus Jambl. in Nicom. Arithm. p. 11. Ten. klar: *Die Zuhörer des Hippasos sagten die Zahl sei das erste Muster* (παράδειγμα) *der Weltschöpfung etc.* Hippasos aber war kein echter Pythagäer. Cf. Jambl. vita Pyth. 81. In einem unechten Bruchstücke der Theano heisst es sogar ausdrücklich (Stob. ecl. phys. p. 302 ff.): *καὶ συχνοὺς μὲν Ἑλλήνων πέπεισμαι νομίσαι φάναι Πυθαγόραν, ἐξ ἀριθμοῦ πάντα φύεσθαι.. ὁ δὲ οὐκ ἐξ ἀριθμοῦ, κατὰ*

δὲ ἀριθμὸν ἔλεγε πάντα γίγνεσθαι, ὅτι ἐν ἀριθμῷ τάξις πρώτη, ἧς μετουσίᾳ κἂν τοῖς ἀριθμητοῖς πρωτόντι καὶ δεύτερον καὶ τἄλλα ἑπομένως τέτακται. — Bei näherer Betrachtung zeigt sich indess, dass man 1) sehr wohl im echt pythagoräischen Sinne von μίμησις reden könne und, dass man 2) auch im echt pythagoräischen Sinne nicht an der krassen Vorstellung eines Bestehens der Dinge aus Zahlen festhalten dürfe, weil die Zahlen bestimmt als nicht kőrperlich bezeichnet werden. Die Prinzipe sind materiell (ὕλη) aber nicht kőrperlich (σῶμα). Cf. §. 65, 2. In den Zahlen sehen wir nur die ungetrübten Erscheinungen der Prinzipe von Allem, und daher sind die Dinge ihren Wesen nach mit den Zahlen übereinstimmend; in ihnen haben die Dinge πρώτην τάξιν; das Wesen der Dinge drückt sich in diesen selbst aus; die Dinge sind ihrem Wesen gemäss κατ' ἀριθμόν, und sind μίμησις (nicht äusserliche, sondern wesentliche) der Zahlen. Spricht man von den Dingen wie sie dem Wesen nach sind (wo denn den Pythagoräern jeder specif. Unterschied aufhört, sie von ihnen nur wie von mathematischen Grössen sprechen), so kann man sagen: die Dinge sind Zahlen und aus Zahlen; spricht man dagegen von den Dingen, wie sie mit Sinnen angeschaut werden, so sind sie nur (nach wesentlicher) μιμήσει oder κατ' ἀριθμόν. — Für die Prinzipe der Zahlen kommen sehr verschiedene Ausdrücke vor, nämlich in den bisher angeführten Stellen:

erste Monas und unbestimmte Dyas
Ungerades und Gerades
Begrenztes und Unbegrenztes.

Das Unbegrenzte sagen sie sei das Gerade (Aristot. phys. Γ, 4.; p. 203, a, 10.). Diese Zusammenstellung wurde noch weiter ausgeführt, denn Einige Pythagoräer sagen (nach Aristot. Met. Α, 5; p. 978, a, 22.): *es seien zehn Prinzipe, die nach der Paarung* (nach den Gegensatze) *ausgesprochen werden:*

Grenze und Unbegrenztes,
Ungerades und Gerades,
Eins und Vielheit,
Rechtes und Linkes,
Männliches und Weibliches,
Ruhendes und Bewegtes,
Gerades und Krummes,
Licht und Finsterniss,
Gutes und Böses,
Quadrat und ungleichseitiges Viereck.

Dass 10 solcher Prinzipe sind, ist, wie wir sehen werden, bedeutungsvoll. Betrachtet man diese Tafel genauer, so zeigt sich, dass sie ziemlich willkührlich zusammengelesen. Gewiss aber ist, dass nicht diese 20 als eben so viele von einander verschiedene Prinzipe anzunehmen sind, sondern nur denselben Einen Gegensatz ausdrücken, welcher allgemein durch Monas und Dyas ausgedrückt ist. Die streng philosophsiche Zurückführung aller Gegensätze (nach späteren) auf Monas und Dyas s. im folg. §. — Schon hier aber drängt sich die Bemerkung auf, dass der Gegensatz der Monas und Dyas sich auf die Monas allein reducirt, denn die Dyas ist entstanden, indem sich die Monas *zu sich selbst sich nach der Verschiedenheit hinzufügt*, während die der Dyas entgegengesetzte Monas *die nach der Identität mit sich gedachte Monas* ist. (S. Text). Offenbar ergibt sich hieraus eine doppelte Bedeutung der Monas: a) die indifferente Monas, b) die Monas, welche als mit sich identisch, eben dadurch sich von sich selbst unterscheidet und so sich selbst als der Dyas entgegentritt. Dass diese Auffassung mit der pythag. Lehre übereinstimmt, wird sich aus

dem Folgenden ergeben, es spricht für dieselbe aber auch, dass das *Eins* als welches die Monas in der Zahlenwelt auftritt das *Geradungerade* (*ἀρτιοπέριττον*) genannt wird. Aristot. ap. Theon. Smyrn. I, 5, p. 30. (cf. auch die Worte im Text: *das Eins aber sei aus ihnen beiden, denn es ist sowohl gerade als ungerade*), und was Aristot. Met. *A*, 5. (p. 987, a, 13.) sagt: *Die Pythagoräer haben zwar auf dieselbe Weise zwei Prinzipe angegeben, haben aber solches hinzugesetzt, was ihnen eigenthümlich ist, dass das Begrenzte und das Unendliche und das Eins nach ihrer Meinung nicht verschiedene Naturen seien, wie Feuer oder Erde oder etwas andres der Art, sondern das Unbegrenzte selbst und das Eins selbst sei das Wesen derer von denen sie ausgesagt werden, desswegen sei auch die Zahl das Wesen von Allem.* Simpl. in phys. Aristot. f. 39, a.: *Es schreibt aber über sie Eudoros Folgendes: Nach der ersten Rede muss man sagen, die Pythagäer gäben das Eins als Prinzip von Allem an, nach der zweiten Rede, es seien zwei Prinzipe der vorhandenen* (Dinge), *das Eins und die diesem entgegenstehende Natur u. s. w.* Philol. ap. Stob. I, p. 456. (Böckh Nr. 2): *Die Zahl nämlich hat zwei eigenthümliche Arten* (*ἴδια εἴδη*), *Ungerades und Gerades und eine dritte von beiden gemischte: Geradungerades.* — Von den Entgegengesetzten entspricht nun immer das erste der Monas, das zweite der Dyas, und da die Monas die Dyas erst erzeugt, so zwar, dass diese ohne die Monas nichts ist, als der leere, nichtige Widerspruch (Negation), so nennen die Pyth. die erste die Reihe des Guten, die andere die Reihe des Schlechten. (Cf. Simpl. l. c. Aristot. eth. Nic. *A*, 4.). Aus dem Unbegrenzten (Dyas) wurde auch das Leere abgeleitet. Aristot. Phys. *Δ*, 6., (cf. d. Folg.), und Philolaos (ap. Stob. I, p. 10.) nennt jenes die unvernünftige und verstandlose Natur, in dem Lüge und Neid ist.

§. 62. *Fortsetzung.*

Dass die erste Monas und die unbestimmte Dyas in Wahrheit die Prinzipe des Ganzen (*τῶν ὅλων*) ***sind, lehren die Pythagoräer mannigfach. Denn von den Seienden werden Einige, wie sie sagen nach der Verschiedenheit*** (*διαφορά*) ***erkannt, Andre nach dem Gegensatze*** (*ἐναντίωσις*), ***Andere nach dem Verhältniss*** (*πρόστι*). ***Nach der Verschiedenheit wären die Dinge als für sich*** (*καθ' ἑαυτά*) ***und wie sie sich nach eigener Bestimmung verhalten*** (jedes nur als auf sich selbst sich beziehendes), ***z. B. Mensch, Pferd, Pflanze, Erde, Wasser, Luft, Feuer; denn von diesen würde ein jedes besonders*** (*ἀπολύτως*) ***betrachtet und nicht in seinem Verhalten gegen ein Anderes. Nach dem Gegensatze aber wären die Dinge, welche aus dem Gegensatze des Einen gegen ein Anderes betrachtet würden, wie Gutes und Böses, Recht und Unrecht, Nützlich und Schädlich, Heilig und Unheilig, Fromm und Gottlos, Bewegtes und Ruhendes u. a. ähnliches.***

Nach dem Verhältnisse endlich seien die Dinge, welche nach dem Verhalten zu einem anderen erkannt würden, wie Rechts und Links, Oben und Unten, Doppeltes und Hälfte. Denn das Rechts wird erkannt nach dem Verhalten gegen das Links, und das Links nach dem Verhalten gegen das Rechts u. s. w. Sie sagen aber, es sei ein Unterschied zwischen den Dingen, welche aus dem Gegensatze und denen, welche aus dem Verhältnisse erkannt werden. Bei den Entgegengesetzten nämlich sei der Untergang (das Aufheben) *des Einen, die Entstehung* (das Setzen) *des Anderen, z. B. bei Gesundheit und Krankheit, Bewegung und Ruhe; denn die Entstehung der Krankheit sei die Aufhebung der Gesundheit und umgekehrt u. s. w. Was aber nach dem Verhältnisse ist, hat Existenz* (ist gesetzt) *und Aufhebung des Einen mit dem Anderen; denn es gibt kein Rechts ohne Links, kein Doppeltes ohne Halbes* (nämlich seine Hälfte), *dessen Doppeltes es ist. Ferner bei den Entgegengesetzten gibt es kein Mittleres, wie z. B. zwischen Gesundheit und Krankheit, Leben und Tod, Bewegung und Ruhe; denn zwischen Gesundheit und Krankheit gibt es nichts u. s. w. Bei denen aber, die nach dem Verhältnisse sind, gibt es ein Mittleres* (μέσον); *denn z. B. zwischen dem Grösseren und Kleineren, wie etwas in Bezug auf ein Anderes ist, liegt als Mittleres das Gleiche; eben so zwischen dem Mehr und Weniger das Genug u. s. w. Da nun diese drei Gattungen sind: das Fürsichseiende, das nach dem Gegensatze und das nach dem Verhältnisse Erkannte; so muss nothwendig auch über diese selbst eine Gattung übergeordnet werden, und als Erstes sein, weil jede Gattung eher ist, als die unter sie geordneten Arten. Wird nämlich jene aufgehoben, so werden zugleich alle Arten aufgehoben; denn die Art hängt von der Gattung ab, nicht aber die Gattung von der Art. Als Gattung des für sich Betrachteten* (nämlich der Dinge) *nahmen die Pythagoräer als oberstes* (ὡς ἐπαναβεβηκός) *das* E i n s *an. Nach diesem* (nach dem Eins) *nämlich ist es für sich, so dass auch jegliches von denen nach Verschiedenheit Eins ist und für sich betrachtet*

wird. Als Gattung bei dem was nach dem Gegensatze ist, führten sie das G l e i c h e *und das* U n g l e i c h e (τὸ ἴσον καὶ τὸ ἄνισον) *an. In diesen nämlich wird die Natur aller Entgegengesetzten erkannt, z. B. die Natur der Ruhe in der Gleichheit, weil weder das Mehr noch das Weniger zugelassen ist; die Natur der Bewegung aber in der Ungleichheit, weil ein Mehr oder Weniger zugelassen ist. Eben so verhält es sich mit Gesundheit und Krankheit, Geradheit und Ungeradheit. — Was aber nach dem Verhältnisse ist, fällt als unter seine Gattung unter* U e b e r s c h u s s *und* M a n g e l (ὑπεροχή καὶ ἔλλειψις). *Grosses nämlich und Grösseres, Viel und Mehr, Hoch und Höher wird nach dem Ueberschusse erkannt, Kleines aber und Kleineres, Wenig und Weniges nach dem Mangel. Aber da die Dinge an und für sich, die Dinge nach dem Gegensatze und die Dinge nach dem Verhältnisse als Gattungen anderen Gattungen untergeordnet gefunden werden, wie dem Eins, der Gleichheit und der Ungleichheit, dem Ueberschusse und dem Mangel; so ist zu untersuchen, ob auch diese Gattungen auf andere zurückgeführt werden können. Die Gleichheit wird unter das Eins geführt, denn das Eins ist das zunächst* (im Allgemeinen) *sich selbst Gleiche. Die Ungleichheit aber erscheint in dem Ueberschusse und Mangel, denn ungleich ist, was theils Mangel hat, theils Ueberschuss. Aber der Ueberschuss und Mangel wird unter den Begriff* (das Verhältniss, λόγος) *der unbestimmten Dyas geordnet; da zunächst* (im Allgemeinen) *Ueberschuss und Mangel zwischen zweien ist, dem Uebertreffenden und dem Uebertroffenen. Folglich haben sie die Prinzipe von Allem hinaufgeführt zur ersten Monas und unbestimmten Dyas, woraus sie sagen, dass das Eins in den Zahlen und wiederum in diesen die Dyas werde*[1].

1) Sext. Emp. adv. math. X, 262—276. — Diese Zurückführung des Unterschiedes aus seinen zunächst empirisch aufgefassten Bestimmungen als Verschiedenheit, Gegensatz und Verhältniss auf den vorher (s. d. vor. §.) aus der Monas selbst abgeleiteten ersten Gegensatz der ersten Monas und unbestimmten Dyas ist eben so sehr echt philosophisch, denn es handel sich um Begriffsbestimmungen und Zurückführung des Besondern auf da

Allgemeine, als echt pythagoräisch, denn die Zurückführung geschieht auf die den Pythagoräern eigenthümlichen Prinzipe. Es ergibt sich folgende Zusammenstellung:

Διαφορά (ἓν) — *Ἐναντίωσις* (ἴσον καὶ ἄνισον) — *Πρός τι* (ὑπεροχὴ καὶ ἔλλειψις) μέσον

πρώτη μονάς — ἀόριστος δυάς

μονάς.

In der gegebenen Zurückführung auf die μονάς ist die strengste Ableitung von derselben enthalten. Die Monas ist nur dadurch erkennbar und erkannt, dass sie sich erstens auf sich selbst bezieht und zweitens sich von sich unterscheidet (denn alles Erkennen ist nichts anderes als: Unterscheiden des mit sich Identischen und Erfassen des mit sich Identischen im Unterschiede); so ist πρώτη μονάς (die Monas kommt ins Dasein) und ἀόριστος δυάς (der Unterschied hat sich noch nicht bestimmt, ist noch leer). Die Monas ist nicht bloss, sie ist Etwas, d. h. Alles insofern es a) Eins (ἓν) ist und b) sich selbst gleich (ἴσον). Mit dem ἴσον ist aber auch das ἄνισον gegeben. Dieses ist nur Etwas durch das ἴσον, als anderes gegen das mit sich selbst identische; für sich genommen, als schlechthin ein Anderes, auch gegen sich selbst, ist es das Nichtige, Leere, also aus der ἀόριστος δυάς; oder w. dass. die ἀόριστος δυάς kommt als ἄνισον mit dem ἴσον zusammen, durch welches es die Bedeutung bekömmt, die es an sich nicht hat, auch Etwas zu sein. Es ist der Gegensatz der kein Mittleres hat, weil das eine nur durch das andere ist. Die ἀόριστος δυάς für sich ist die Zweiheit, deren beide Seiten (ὑπεροχὴ καὶ ἔλλειψις) ihrem Ursprunge gemäss keine für sich etwas ist, es kommt nur zu etwas, indem jene sich gegenseitig aufheben, d. h. indem sich die δυάς wieder zur μονάς aufhebt, welche das μέσον, ein mit sich selbst Identisches, ἓν ist. Wird das ἄνισον nicht im Gegensatze gegen das ἴσον betrachtet, sondern allein als aus der δυάς sich ergebend, so tritt es diesem seinem Ursprunge gemäss selbst als ὑπεροχὴ καὶ ἔλλειψις auf, und durch diese Vermittlung in sich zeigt es sich in seiner Wahrheit auf, nämlich im μέσον, welches die aus der δυάς in sich zurückgekehrte und als mit sich identisches ἓν zum Dasein kommende μονάς ist.

§. 64. *Fortsetzung.*

Von der ersten Monas ist in den Zahlen das Eins, von der Monas aber und der unbestimmten Dyas die Zwei. Denn zweimal die Eins ist zwei. Und läge in den Zahlen nicht die Zwei zu Grunde, so gäbe es auch kein Doppeltes in ihnen. Es kommt aber aus der unbestimmten Dyas und so wird aus ihr und aus der Monas die Dyas in den Zahlen. Auf entsprechende Weise sind aber auch die übrigen Zahlen aus jenen (der Monas und der unbestimmten Dyas) *entstanden, indem das Eins immer fortschreitet, die unbestimmte Dyas aber Zwei erzeugt und die Zahlen zu einer unbegrenzten Menge ausdehnt. Daher*

sagen sie, unter diesen Prinzipen nehme die Monas das Verhältniss der thätigen Ursache ein, das des leidenden (passiven) *Stoffes die Dyas* [1]. *Das Eins ist*, nach den Pythagoräern, *aus beiden, dem Geraden und dem Ungeraden, hat an beider Natur Theil; denn dem Geraden zugesetzt macht es ungerade, dem Ungeraden, gerade, welches es nicht vermöchte, wenn es nicht beider Naturen theilhaft wäre. Daher wird auch das Eins geradungerade genannt* [2]. — *Die Pythagoräer sagen, das All und Alles werde durch Drei bestimmt; denn Ende, Mitte und Anfang haben die Zahl des Ganzen, dieselben aber die Zahl der Trias* [3]. — *Tetraktys nannten sie die aus den vier ersten Zahlen bestehende Zahl. Eins nämlich und zwei und drei und vier machen zehn, welches die vollendetste Zahl ist; da bis zu ihr gekommen, wir wieder zur Monas zurückkehren, und die Zählung von vorn beginnen. Sie nennen sie die Quelle, welche die Wurzeln der ewig fliessenden Natur enthalte, weil nach ihnen in ihr der λόγος* (die ratio) *der Anordnung* (σύστασις) *von Allem liege, sowohl des Körpers als der Seele* [4]. — *Sie nannten die Tetraktys die Quelle der ewig fliessenden Natur, weil nach ihnen die gesammte Welt nach Harmonie geordnet ist. Die Harmonie ist System dreier Einklänge* (συμφωνία), *der Einklänge: Diatessaron, Diapente und Diapason. Die Analogien dieser drei Einklänge finden sie in den vier Zahlen: Eins, Zwei, Drei und Vier. Es beruht nämlich der Einklang Diatessaron in dem Verhältnisse* 3:4 (ἐν ἐπιτρίτῳ λόγῳ); *der Einklang Diapente auf dem Verhältnisse* 2:3 (ἐν ἡμιολίῳ); *der Einklang Diapason auf dem Verhältnisse* 1:2 (ἐν διπλασίονι). *Daher umfasst die Zahl* 4, *weil sie der Epitritos der* 3 *ist, indem sie aus ihr selbst und ihrem dritten Theile besteht* ($4 = 3 + \frac{3}{3}$), *den Einklang Diatessaron; die Zahl* 3, *weil sie der Hemiolios der* 2 *ist, daher diese und ihre Hälfte enthält* ($3 = 2 + \frac{2}{2}$), *zeigt sich als Einklang Diapente; die Zahl* 4 *als Diplasion der* 2 ($4 = 2 + \frac{2}{1}$) *und die Zahl* 2 *als Diplasion der* 1, *ist der Inbegriff des Diapason. Da nun die Tetraktys eine Analogie der angegebenen Einklänge darbietet*

die Einklänge aber die vollendete Harmonie bilden, und nach der vollendeten Harmonie Alles geordnet ist, desswegen sagten sie, dass jene die Quelle der ewig fliessenden Natur sei. Und überdiess, da nach den Verhältnissen dieser vier Zahlen das Körperliche sowohl als das Unkörperliche erkannt wird, woraus Alles [5]). Das Körperliche fassten die Pythagoräer nur als geometrische Grösse auf, ohne irgend einen specifischen Unterschied zu betrachten, welchen letzteren sie auch auf Formenunterschied zurückführten [6]). Ihre Ableitung des Geometrischen aus den Principien war aber folgende. *Der Punkt nahm die Stelle der Monas ein. Wie nämlich die Monas etwas untheilbares ist, so auch der Punkt; und wie die Monas ein Prinzip bei den Zahlen ist, so ist der Punkt ein Prinzip bei den Linien. Die Linie wurde aber als der Dyas entsprechend angesehen. Denn nach Uebergang* (*κατὰ μετάβασιν*) *wird die Dyas und die Linie erkannt. Oder: die zwischen zweien Punkten erkannte breitelose Länge ist Linie. So nun wird die Linie nach der Dyas sein, die Ebene aber nach der Trias, welche nicht nur als Länge betrachtet wird, insofern die Dyas war, sondern auch einen dritten Abstand* (*διάστασις*) *angenommen hat: die Breite. Sind drei Punkte gesetzt, zwei einander gegenüberstehend, der dritte nach der Mitte der von den zweien bestimmten Linie, so wird wieder aus dem anderen Abstande die Ebene bestimmt. Die räumliche Gestalt* (*στερεὸν σχῆμα*) *und der Körper, wie die Pyramide, wird nach der Tetras geordnet. Denn wird zu den drei wie angegeben liegenden Punkten, oberwärts noch ein anderer Punkt zugefügt, so ist die Pyramidengestalt des räumlichen Körpers bestimmt. Er hat nämlich bereits die drei Dimensionen Länge, Breite, Tiefe. Einige aber sagen, der Körper bestehe aus Einem Punkte; nämlich dieser Punkt erzeuge fliessend die Linie; die fliessende Linie aber mache die Ebene; diese aber in die Tiefe bewegt erzeuge den Körper mit dreifacher Dimension. Es unterscheidet sich aber diese Partei der Pythagoräer von der früher erwähnten. Jene nämlich machen die Zahlen aus*

zwei Prinzipen der Monas und der unbestimmten Dyas, nachher aus den Zahlen die Punkte und die Linien, die ebenen Figuren und die räumlichen Figuren; diese aber erzeugen Alles aus Einem Punkte, aus diesem wird die Linie, aus der Linie die Fläche, aus dieser der Körper. Ueberdiess werden auf diese Weise unter Leitung der Zahlen die räumlichen Körper zu Stande gebracht, von denen übrigens die räumlichen (festen) Körper bestehen, Erde, Wasser, Luft und Feuer, und überhaupt die Welt, welche nach ihnen nach Harmonie geordnet ist, wieder an den Zahlen festhaltend, in denen die Verhältnisse der Einklänge liegen, welche die vollendete Harmonie geben: der Diatessaron, Diapente und Diapason [7]). — Da dem Punkte die 1, der Linie die 2, der Fläche die 3 und dem Körper die 4 entspricht, so schlossen auch hieraus die Pythagoräer wieder, *dass mit Grund* (κατὰ λόγον) *die Tetraktys Quelle der Natur des Alls ist. Und überdiess sagen sie, Alles was vom Menschen wahrgenommen wird, ist entweder Körper oder Unkörperliches. Es mag aber das eine oder das andere sein, es wird nicht ohne den Gedanken der Zahl wahrgenommen. Der Körper, da er in einem dreifachen Abstande besteht, zeigt die dritte Zahl (?) an. Von den Körpern bestehen nun einige aus Verbundenen, wie Schiffe, Ketten, Thürme; andere aus Geeinten, welche unter Ein Verhältniss* (ἕξις) *zusammengefasst sind, wie Pflanzen und Thiere; andere aus Getrennten, wie Chöre, Heere und Heerden. Sie mögen aber aus Verbundenen oder Geeinten oder aus Getrennten sein, sie haben Zahl, weil sie aus Mehren bestehen. Ferner von den Körpern beruhen einige in einfachen Eigenschaften, andere in mehren zusammen, wie z. B. der Apfel. Er hat nämlich Farbe für das Gesicht, Geschmack für die Zunge, Geruch für die Nase, und Glätte für das Gefühl, welche von der Natur der Zahl sind. Auf dieselbe Weise verhält es sich auch mit dem Unkörperlichen, da ja auch die unkörperliche Zeit durch die Zahl wahrgenommen wird, wie klar wird aus Jahren, Monaten, Tagen und Stunden. Ebenso auch Punkt und Linie und*

Ebene und die andern bereits erwähnten, *indem sie* (die Pythagoräer) *auch diese Begriffe* (νοήσεις) *auf die Zahlen zurückführten. Es stimme aber, sagen sie, mit dem Gesagten auch das, was das Leben und die Künste betrifft; denn auch das Leben beurtheilt Jegliches nach Kriterien, welche Maasse der Zahl sind. Heben wir also die Zahl auf, so werden Maasse, Münzen und Gewichte und die übrigen Kriterien aufgehoben. Denn alle diese, welche aus Mehren bestehen, sind sogleich Arten der Zahl. Dahin gehört auch* (ὅθεν συνέχεται) *das Uebrige: Darlehen, Zeugnisse*, Stimmloose (ψῆφοι), *Verdingungen*, *Zeiten*, *Perioden; und überhaupt ist es unmöglich etwas von dem was im Leben vorkommt zu finden, welches der Zahl nicht theilhaft wäre. Keine Kunst gibt es sicher, welche ohne Proportion* (ἀναλογία) *ist. Die Proportion beruht aber auf der Zahl. Alle Kunst also besteht durch die Zahl. Mit Einem Worte, alle Kunst ist System von Begriffen* (σύστημα καταλήψεων), *das System aber Zahl*[3]).

1) Sext. Emp. adv. math. X, 276—278. Cf. ib. IV, 4. Aristot. met. *M*, 6. Auf das bestimmteste sieht man zunächst, dass μονάς und δυάς nicht mit ἕν und δύο gleichbedeutend zu nehmen, welche letzten nur die ersten abgeleiteten Formen jener Prinzipe sind. Alle Doppelten in den Zahlen sind aus der unbestimmten Dyas und aus der Monas, d. h. nach dem Vorhergehenden (§. 62.) aus der von sich selbst sich unterscheidenden Monas, welches sogleich in dem 2 = 1 + 1 auftritt (so dass nicht dem Ungeraden sondern dem Geraden Erzeugung zukommt, cf. Aristot. met. *N*, 4 init.), und darin, dass es die Eins ist welche fortschreitet (beim Zählen kommt immer Eins hinzu). Worin dieses Fortschreiten aber geschieht, das ist die unbestimmte Dyas, d. h. der Unterschied der Monas von ihr selbst. So verhält sich die Monas activ, die Dyas passiv. Die wahre Wesenheit der Zahlen ersieht man daraus, dass jede derselben Eins ist. Die Monas selbst ist es, welche sich in der Zahlenreihe zur Vielheit ausbreitet, und welche in jeder Zahl als zugleich Eins und Vieles erscheint. In der Unendlichkeit der Zahlenreihe erscheint das Prinzip des Unterschiedes, die Dyas, als das Unendliche, während die jede Vielheit in der Zahl zur Eins zusammenfassende Monas als Prinzip der Grenze erscheint. Wodurch aus jeder Zahl in die folgende übergegangen wird, ist das Prinzip der Dyas; es ist aber Nichts zwischen den Zahlen und so erscheint die Dyas selbst als das L e e r e, durch welches der Uebergang geschieht. Cf. Aristot. phys. IV, 6.

2) Aristot. met. *A*, 5. und Theo Smyrn. Math. c. 5. p. 30. ed. Bullialdi. Cf. §. 62, 6. p. 112.

3) Aristot. de coelo *A*, 1. (p. 268, a, 11.). Wahrscheinlich sind nur die Worte: *die Pyth.* — — *bestimmt*, pythagoräisch, das übrige Zusatz des Aristoteles. Derselbe macht im Folgenden noch weiter auf die tiefe

Bedeutsamkeit der Drei aufmerksam, ohne dass man weiss, ob er darin den Pythagoräern folgt: *Daher haben wir von der Natur gleichsam jener* (der Trias) *Gesetze entnommen, und bedienen uns dieser Zahl zur Feier der Götter. Wir geben aber auch die Benennungen nach dieser Weise; denn die Zwei nennen wir Beide, aber nicht Alle, aber bei der Drei bedienen wir uns dieser Benennung zuerst u. s. w.* Wie die Pyth. näher von der Drei sprechen s. im folg.

4) Sext. Emp. adv. math. IV, 3. $1+2+3+4=10$. Kurz vorher wird bemerkt, *die Pythagoräer schwuren nicht nur bei der Zahl, sondern auch bei Pythagoras der sie ihnen gezeigt, wie bei einem Gotte, wegen der Gewalt die in der Arithmetik ist, sagend: Bei dem der unserer Seele die Tetraktys gab, die Quelle, welche der ewigfliessenden Natur Wurzeln hat.* Cf. ib. VII, 94. Fabric. ad ll. Lucian. de lapsu inter salt. 5. — Philolaos ap. Stob. ecl. phys. p. 8. (Böckh S. 139.) sagt: *Man muss die Werke und die Wesenheit der Zahl nach der Kraft betrachten, welche in der Dekas ist; denn sie ist gross und Alles vollendend und Alles wirkend und Anfang und Führer des göttlichen und menschlichen Lebens.* Dass, wenn einmal die Zahl als das Element in der Welt angeschaut wird, die Zehn als die bedeutsamste Zahl erscheint, ist sehr natürlich, da wir uns zufällig (?) des dekadischen Systems bedienen. Hiervon aber abgesehen ist in der Ordnung der Natur eine besondere Bedeutsamkeit der Zehn gar nicht begründet, auch nicht in der Welt des Geistes, wie z. B. der Drei und der Zwei. — Cf. Theo Smyrn. Plat. Math. c. 29. Joann. Phil. in Ar. de anima c. p. 2. Aristot. met. *A*, 5. — Auch die 36 sollen die Pyth. als Tetraktys geehrt haben, welche $=1+2+3+4+5+6+7+8$ (die ersten vier geraden und die ersten vier ungeraden Zahlen). Cf. Plut. de anim. procr. p. 1027.

5) Sext. Emp. adv. math. VII, 94—99. Im Gebiete des Musikalischen finden noch jetzt die Zahlen die ausgedehnteste Anwendung. Man bestimmt die Töne, insofern sie sich durch Höhe und Tiefe unterscheiden, durch die Anzahl der Schwingungen, welche Saiten etc. in gewisser Zeit machen. Hierbei entdeckt man die einfachsten Sätze: dass die Anzahl der Schwingungen der Saite z. B. im umgekehrten Verhältnisse ihrer Längen, im Verhältnisse der Quadratwurzeln der sie spannenden Gewichte und im umgekehrten Verhältnisse ihrer Dicke steht. Drückt man die Anzahl der Schwingungen des Tones C durch 1 aus, so bekommen die übrigen Töne der Tonleiter folgende Zahlen:

C	D	E	F	G	A	H	c
1	$\frac{9}{8}$	$\frac{5}{4}$	$\frac{4}{3}$	$\frac{3}{2}$	$\frac{5}{3}$	$\frac{15}{8}$	$2.$

Es ist interessant zu bemerken, dass die angegebene der pythagoräischen Zahlenbestimmungen mit unsern jetzigen Kenntnissen übereinstimme.

Diapason ist die Octave, $C:c=1:2$
Diatessaron ist die Quarte, $C:F=1:\frac{4}{3}=3:4$
Diapente ist die Quinte, $C:G=1:\frac{3}{2}=2:3$

Oder:

ist $C=1$ so ist $c=2$
ist $C=2$ so ist $G=3$
ist $C=3$ so ist $F=4$.

Es ist aber nichts weiter als eine interessante Bemerkung, welche die Pythagoräer gemacht haben, und gewährt uns nur ein Beispiel, wie dieselben durch ihre Achtung vor der Zahl zu allerdings richtigen Beobachtungen geleitet wurden, die jedoch der angewandten Mathematik, nicht der Philosophie angehören. Weil sie selbst jedoch solche Erfahrungen wie philosophische, d. h. absolut allgemeine Gedanken nahmen, so haben sie auch auf alle andern Gegenstände der Betrachtung dieselben überzutragen unter-

nommen. — Nicom. Harm. I, p. 11 ff. u. a. a. O. wird erzählt, wie Pythagoras zu seiner Entdeckung gekommen: durch Erfahrung, nicht durch Speculation. — Von der Tonlehre der Pythagoräer wird noch Mehres berichtet, welches kein philos. Intresse hat.

6) Hierauf bezieht sich das §. 62, 3. angeführte Urtheil des Aristot. Die Bestätigung dieses Urtheils findet sich im Folg.

7) Sext. Emp. adv. math. X, 278—283. Cf. ib. VII, 100. IV, 4 ff. Boëth. arithm. II, 4. Nic. inst. arithm. II, 6. p. 115. Aristot. met. *Z*, 11. *γραμμῆς τὸν λόγον τῶν δύο εἶναί φασιν.* de coelo *Γ*, 1. Theo Sm. p. 157. u. a. Wie bei den Zahlen der Uebergang durch das Unendliche, das Leere, stattfindet, so auch im Geometrischen von Punkt zu Punkt, fortschreitend durch das Prinzip des Unterschiedes. Zwischen je zwei Punkten liegt das Unendliche, denn das Zwischenliegende ist das ins unendliche Theilbare. (Cf. Joann. Philop. in Arist. phys. *Γ*, 4.). Das zwischenliegende Unendliche ist aber wie bei den Zahlen, das Leere, nicht ein Luftartiges, wie Brandis will; und nicht unwahrscheinlich ist es, dass sich die Worte des Aristot. phys. *Δ*. 7. (p. 214, a, 19.) *τὸ γὰρ κενὸν οὐ σῶμα, ἀλλὰ σώματος διάστημα βούλεται εἶναι* auf die pythag. Lehre beziehen. (Cf. Ritter Gesch. der Phil. 2. Ausg. I, 412.). Haben die geometr. Grössen die Zahlen zu Elementen, wie nachgewiesen wird, so müssen sie auch das Leere enthalten als Trennendes der in ihnen auftretenden Einheiten. (Vgl. Anm. 1). Bei Aristot. met. *M*, 6. (p. 1080. b, 20. 32.) heisst es: *die Pythagoräer behaupteten, die Monaden (die Zahlen) hätten Grösse.* Es ist diess so verstanden worden, als hätten sie Ausdehnung, aber aus dem Zusammenhange der Lehre, namentlich daraus, dass sie ausdrücklich die Prinzipe als unsinnlich zu beweisen suchen (s. §. 62.) geht hervor, dass die Stelle nur so zu verstehen: die Monaden haben Grösse, weil in der Monas selbst das Prinzip des Unterschiedes liegt, nämlich die Dyas, durch welche sie als Grössen auftreten, d. h. im Räumlichen erscheinen. Vergl. Ritter Gesch. der Phil. I, 405. Anm.

8) Sext. Emp. adv. math. VII, 100—110.

§. 65. *Fortsetzung.*

Schon aus dem bisher Angeführten sieht man, wie die Pythagoräer scharfsinnig waren im Auffinden dessen, was an den Dingen Erscheinung der Zahlen ist und im Zurückführen aller sich ihnen darbietenden Verhältnisse auf Zahlenbestimmungen. Dabei verfuhren sie oft ziemlich willkührlich: *denn was sie Uebereinstimmendes aufzuzeigen hatten in den Zahlen und Harmonien mit den Affectionen (πάθη Zuständen) und Theilen des Himmels, und mit der ganzen Weltordnung* (*διακόσμησις*), *das herbeibringend passten sie an, und wenn wo etwas fehlte, da ergänzten sie es, damit ihr ganzes Verfahren zusammenhängend* (consequent) *sei. Da ihnen z. B. die Dekas vollkommen und die ganze Natur der Zahlen zu umfassen*

scheint; so sagen sie, dass auch der am Himmel sich bewegenden Körper zehn seien; weil jedoch nur neun sichtbar sind, so machen sie die Gegenerde (ἀντίχθων) *als zehnte* [1]). Aehnliche Willkühr herrschte in der ganzen Kosmologie der Pythagoräer. *Die Welt besteht* nach ihnen *unverderblich und mühelos die unendliche Zeit; denn weder innerhalb möchte eine mächtigere Ursache gefunden werden als ihr Leben, noch ausserhalb, vermögend sie zu verderben; sondern diese Welt war von Ewigkeit und besteht in Ewigkeit, Eine von einem ihr gleichartigen* (συγγενής), *mächtigsten und erhabensten Eins beherrscht* [2]). — Ja sogar die Ethik der Pythagoräer war eine blosse Zahlensymbolik. *Denn Pythagoras unternahm es zwar zuerst von der Tugend zu sprechen, aber nicht richtig; denn indem er die Tugenden auf die Zahlen zurückführte, bewirkte er keine angemessene Anschauung der Tugenden* [3]). *Als höchstes Gut nahm er die vollendetste Kenntniss der Zahlen an* [4]). Indem die Pythagoräer annahmen, dass Leib und Seele nicht wesentlich verschieden und einander gemäss wären und ihnen das Leben wie die Zahl unendlich war, so fassten sie dem gemäss die Lehre von der Seelenwanderung auf [5]).

1) Aristot. met. *A*, 5. (986, a, 3.) cf. Aristot. de coelo *B*, 13. (p. 293, a, 23.). Simpl. ad l. Die zehn Himmelskörper waren nach Stob. ecl. I, p. 488.: *der Fixsternhimmel* (οὐρανός), *die* (fünf) *Planeten* (Merkur, Venus, Mars, Jupiter, Saturn), *nach ihnen die Sonne, auf diese der Mond, auf diesen die Erde, auf diese die Gegenerde; nach diesen allen das Feuer, welches in der Mitte die Stelle des Herdes einnimmt.* Cf. Aristot. de coelo *B*, 13. (293, a, 21.). *Die Pythagoräer sagen in der Mitte sei Feuer, die Erde aber sei eins der Gestirne, welche sich um die Mitte im Kreise bewegt, Nacht und Tag zu machen.* Cf. Plut. plac. III, 11. 13. (Die Axendrehung welche in der eben angeführten Stelle des Aristot. angedeutet, lehrten ausdrücklich der Syrakusier Hiketas, Diog. Laert. VIII, §. 85. Cic. Acad. IV, 39.; der Pythagoräer Ekphantos und Herakleides Pontikos, Plut. plac. III, 13. Procl. in Tim. p. 281. Orig. philos. c. 15.; beide Bewegungen der Erde Aristarchos und Seleukos. Plut. de facie lunae p. 933. cf. Menag. ad Diog. Laert. VIII, §. 85.). Die Abstände der Himmelskörper bestimmten die Pythagoräer nach den Intervallen der musikalischen Harmonie. Plin. hist. nat. II, 20.: *Sed Pythagoras interdum ex musica ratione appellat tonum, quantum absit a terra Luna. Ab ea ad Mercurium spatii ejus dimidium: et ab eo ad Venerem fere tantundem. A qua ad Solem sesquiplum: a Sole ad Martem tonum, id est quantum ad Lunam a terra. Ab eo usque Jovem dimidium et ab eo ad Saturnum dimidium et inde sesquiplum ad Signi-*

ferum. Ita septem tonos effici, quam diapason harmoniam vocant, hoc est universitatem concentus. Cf. Nicom. Harm. I, p. 6. f. II, 33. Simpl. in (Arist. ed. Berol. Tom. IV.) Schol. p. 496, b, 7. ib. 497, a, 11. Daher sprechen die Pyth. von der Harmonie der Sphären Aristot. de coelo *B*, 9. et Simpl. ad l. Schol. p. 496, b, 1.

2) Stob. ecl. phys. p. 418 ff. (Böckh S. 164 ff.). Das der Welt gleichartige herrschende Eins wird auch als Gottheit vorgestellt. Phil. de m. Opific. p. 24. Athenag. Legat. p. Chr. p. 25. Cf. Stob. ecl. phys. p. 422. — Indess scheinen die Pythagoräer Zustandekommen des Vollkommenen aus dem Unvollkommenen in der Welt angenommen zu haben, nach Aristot. met. *Λ*, 7. (p. 1072, b, 30.). *Diejenigen welche annehmen, wie die Pythagoräer und Speusippos, das Vortrefflichste sei nicht im Prinzip* (τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι), *weil auch bei den Pflanzen und Thieren die Prinzipe* (Saamen) *zwar Ursachen sind, das Vortreffliche* (καλὸν καὶ τέλειον) *aber in denen, die aus jenen Prinzipen sind; meinen nicht richtig.* Des Aristoteles Widerlegung ist kurz und gut: *Denn der Saame ist aus anderen früheren Vollkommenen, und nicht der Saame ist das Erste, sondern das Vollkommene.* — Wird von dem was ist, der Welt, als von einem Gewordenen geredet, dann nimmt das Eins die Stelle der thätigen Ursache, das Unendliche, das Leere, die des Stoffes ein (Aristot. phys. *Δ*, 7.). Jenes scheinen sie auch als Himmel (οὐρανός) vorgestellt zu haben, in den das Leere eintrete (Aristot. phys. *Δ*, 6. cf. Plut. plac. II, 9.), zugleich als das, welches die Vielheit erzeugt, und so zum trennenden Prinzipe wird (Stob. ecl. I, p. 380. cf. Aristot. phys. *Γ*, 5.). Das Leere kann aber den Pyth. zugleich Trennendes und Stoff sein (Ort), weil sie, wie bemerkt wurde, die Körper nur als specifisch unterschiedslose Raumgrössen nahmen. Aus Stellen wie die eben angeführten folgt keinesweges, wie Ritter sagt (Gesch. der Phil. I, S. 415.): dass der Begriff des Leeren, d. h. der Gegensatz, welcher alles Werden bedingt, *ein wunder Fleck der pyth. Lehre sei,* noch rechtfertigt sich eine Auffassung wie folgt (Ritter a. a. O. S. 421.): *Die Pythagoräer mögen sich nun so viel als möglich versteckt haben, dass sie durch die Einführung ihrer Gegensätze in das Seiende auch das was Alles umfasst und Grund aller Dinge ist, Gott, die allgemeine Weltkraft, selbst mit an der Unvollkommenheit der Dinge Theil nehmen liessen: so konnte ihnen doch nicht verborgen bleiben, dass bei dem Uebel, welches wenigstens in einem Theile der Welt herrscht, auch Gott nicht im Stande sei, Alles zum Besten zu führen. Aber so viel als möglich sollte er doch dahin streben* (!!) *und so nahmen sie an, das Schönste und Beste sei nicht im Beginn der Dinge, sondern werde erst durch die Entwicklung des göttlichen Wesens in der Welt.* — Brandis sucht die ganze Auffassung Ritters (Gesch. der griech. röm. Philos. I, S. 486.) zu widerlegen aus Gründen, die sich mit der Bemerkung erledigen, dass innerhalb der Philosophie selbst von Gott nicht neben einer absoluten Bestimmung über das All geredet werden könne; dass von Gott nur die Rede sein kann als von einer Vorstellung, in welche alle Resultate des philosophirenden Gedankens zusammengefasst werden. Ritter und Brandis übersehen das Wichtigste, dass das Prinzip der Dyas nicht äusserlich zu dem der Monas von den Pythagoräern hinzugethan, sondern von dieser abgeleitet wird: indem die Monas mit sich selbst identisch, unterscheidet sie sich von sich selbst. Cf. §. 62. — Es können noch eine Menge Vorstellungen der Pythagoräer angeführt werden, die nicht für Philosophie ausgegeben werden dürfen, bloss als Curiositäten zu überliefern sind; z. B. dass Einige von ihnen die Sonnenstäubchen für Seele gehalten, Andere das jene Bewegende (Aristot. de anim. *A*, 2. p.

404, a, 16.); — dass sie 5 Grundkörper annahmen und diese mit den 5 regelmässigen Körpern der Geometrie zusammenordneten: *aus dem Würfel, sagten sie, die Erde, aus der Pyramide* (dem Tetraëder) *das Feuer, aus dem Oktaëder die Luft, aus dem Ikosaëder das Wasser, aus dem Dodekaëder das Allumfassende* (ἡ τοῦ παντὸς σφαῖρα, der Aether); — dass sie damit die fünf Sinne in Beziehung setzten (Theol. arithm. p. 27 f. Stob. ecl. ph. p. 1104.); — dass Philolaos drei Theile der Welt unterscheidet: den Olympos, den Kosmos und den Uranos (Stob. ecl. I, p. 488.).

3) Aristot. eth. magn. *A*, 1. (1182, a, 11.). Cf. Diog. Laert. VIII, §. 33. — Die Natur des Bösen führten sie auf das ἄνισον, das Prinzip des Unterschiedes (Aristot. met. *N*, 4. 1091, b, 35. Phil. ap. Stob. I, p. 10.) zurück. Dadurch gaben sie ihm keine Realität, sondern hoben diese vielmehr auf, da in Wahrheit Alles Eins ist, sich der Gegensatz durch sich selbst aufhebt, cf. Anm. 2. u. §. 63. Das Eins ist den Pythag. das Prinzip des Guten. Cf. Aristot. met. *N*, 4.

4) Theodoret. Serm. XI, p. 165. Indem nämlich die Tugenden auf Zahlen zurückgeführt werden, und auf dieselben alles Wissen, in dieses aber das höchste Gut fällt. Cf. Clem. Alex. Strom. II, §. 417. — Den Göttern Nachstreben, deren Leitung wir anvertraut, wird auch als Endzweck angegeben. Cf. Stob. ecl. eth. p. 64 ff. Jambl. vita P. 137. Plut. de def. orac. p. 413. Plat. Phaedo p. 62. — Sittensprüche sind in dem wahrscheinlich erst später zusammengestellten goldenen Gedicht (χρύσεα ἔπη) enthalten. Dasselbe findet sich in den Sammlungen der Gnomiker von Glandorf und von Brunck, übers. von Gleim, Halberst. 1786. 8.; mit andern pythag. Schriften in Pyth. aurea carmina, Tim. Locrus, Ocellus Luc., Malchus (Porphyr.) de vita Pyth. ed. Car. Ritterhusius. Ald. 1610. 8.

5) Sie nannten die Seele Zahl (Plut. plac. IV. 2.; de an. procr. 2.) und Harmonie (Philol. ap. Macrob. somn. Scip. I, 14. Claud. Mamert. II, 7. Cf. Aristot. de an. *A*, 4. Plat. Phaed. p. 85 f.), und sagten, *die Seele sei dem Körper eingepflanzt per numerum et immortalem eandemque incorporalem convenientiam, und die Seele liebe den Körper, weil sie ohne ihn sich nicht der Sinne bedienen kann.* (Claud. Mamert. l. c. Cf. Philol. ap. Stob. ecl. I, p. 8. Plut. quaest. Rom. 10.). Ueber Seelenwanderung u. Unsterblichkeit Aristot. de an. *A*, 3., anal. post. *B*, 11. Diog. Laert. VIII, §. 31. Ueber Eintheilung der Seele in drei: φρένες, νοῦς u. θυμός Diog. Laert. VIII, §. 30., oder in zwei: Vernünftiges u. Unvernünftiges Cic. Tusc. IV, 5. Galen. de Hipp. et Plat. plac. IV, 7. p. 425.; V, 6. p. 478. sec. Posidonium.

§. 66. *Fortsetzung.*

Die Pythagoräer haben um die Ausbildung der Philosophie das Verdienst, dass sie zuerst etwas Nichtmaterielles, nämlich Gedanken als Prinzip und Element eingeführt[1]), aber sie selbst haben die Zahlen und deren Prinzipe nicht anders denn als Materielles gefasst, und daher auch noch keinen Unterschied gemacht zwischen sinnlicher und Gedankenwelt, sondern beide unmittelbar identificirt[2]).

Ein solcher Unterschied findet sich erkannt erst bei den Eleaten.

1) Cf. Aristot. met. *A*, 8. (p. 989, b, 30.).

2) Die Ionier geben Materielles als Materielles als Prinzip an, die Italiker Nichtmaterielles als Materielles. Die Pythagoräer stehen unter den Physikern am nächsten den Atomisten, wenn man nur die Aeusserlichkeiten der Lehre berücksichtigt; dem Anaxagoras, wenn man auf den Inhalt der Lehre sieht. Mit jenen nämlich haben sie wie es scheint die Prinzipe gemein, das Eins und das Leere; aber es scheint nur: denn das Eins der Atomisten ist körperlich, das der Pythagoräer nicht, als materiell fassen es jedoch beide. Auch das Leere der Pythag. ist zwar als materiell, aber nicht als körperlich genommen. (Vergl. Aristot. met. *A*, 7. p. 988, a, 23.). Der νοῦς des Anaxagoras hat aber mit dem Eins der Pyth. gemein: Gedanke zu sein. Aristoteles zeigt Met. *A*, 8., indem er auf den Gedankeninhalt des Anaxagoras eingeht, ausspricht, was jener gemeint hat, dass er: *als Prinzip das Eins setzen musste, weil es einfach und unvermischt ist, und das andere, wie wir das Unbestimmte setzen, ehe es bestimmt wird und an irgend einer Gestalt Theil hat* (l. c. p. 989, b, 16.). Von den Pythagoräern urtheilt (ähnlich wie von Anaxagoras) daher Aristoteles (l. c. p. 990, a, 5.): *Ihre Ursachen und Prinzipe sind geeignet hinaufzusteigen zu dem was höher als das Seiende, und passen mehr für dieses als für die Lehre von der Natur.* Im Folgenden führt Aristoteles die Mängel der Pyth. an: Sie sagten nichts darüber, wie aus ihren Prinzipen Bewegung entstehen könne, oder wie ohne Bewegung Entstehen und Vergehen stattfinden könne; es frage sich wie etwas leicht oder schwer sein könne, denn sie redeten gleichermassen von mathematischen wie von sinnlich wahrnehmbaren Körpern; dass sie die Zahl nur in der sinnlichen Welt annehmen, nicht aber auch ausserhalb derselben, d. h. dass sie keinen Unterschied gesetzt zwischen Sinnen- und Gedankenwelt.

C. Die Eleaten.

§. 67. *Eleatische Philosophie.*

Liber de Xenophane, Zenone, Gorgia, Aristoteli vulgo tributus partim illustratus commentario a Ge. Gust. Fülleborn Hal. 1789. 4. (vorzügl. philologisch-kritischen Inhalts). — Ge. Lud. Spaldingii, Vindiciae philosophor. Megaricorum, subjecto Commentario in priorem partem libelli de Xenophane, Zenone et Gorgia. Berol. 1793 8 — Joh. Gottfr. Walther eröffnete eleatische Gräber. 2. Aufl. Magdeburg u. Leipz. 1724. 4. — Joh. Gottl. Buhle Commentatio de ortu et progressu Pantheismi inde a Xenophane primo ejus auctore usque ad Spinozam. Götting. 1790. 4 und Commentatt. Soc. Gott. Vol. X. p. 157. — Chr. Aug. Brandis commentationum Eleaticar. P. 1. Xenophanis, Parmenidis et Melissi doctrina e propriis philosophorum reliquiis exposita. Alton. 1813. 8.

Mit dem Ionier Xenophanes kam wie früher mit dem Ionier Pythagoras (s. d.) griech. Philosophie nach Unteritalien zur Zeit als die Ionier ihre Freiheit vor den sie unterdrückenden Persern zu retten suchten, indem sie sich auswärts niederliessen. Die Phocäer verliessen, um nicht

dem Harpagos zu erliegen, ihre Heimath und gründeten nach manchen unglücklichen Schicksalen im Lande Oinotria eine Stadt, um 530 v. Ch., welche nachher Hyelia, Velia, Elea genannt wurde [1]. Ob schon Xenophanes in Elea lebte ist ungewiss, aber seine ausgezeichnetsten Nachfolger Parmenides und Zenon waren Eleaten, und zu ihnen wurde dann auch der Samier Melissos gerechnet. Während die ionische Philosophie in ihren Bestimmungen über das Zugrundeliegende noch von Vorstellungen, vielleicht von alten Ueberlieferungen, abhing, wurden mit der ursprünglichen Heimath in der eleatischen Philosophie auch diese Vorstellungen aufgegeben und dadurch ein grosser Fortschritt in der Entwicklung gethan. Die eleatische Philosophie *verwarf die Vorstellung und vertraute allein dem Verstande* [2]. — *Die bisherigen Untersuchungen begründeten in sich selbst den weiteren Fortschritt. Denn wenn alles Zugrundegehen und alles Entstehen aus irgend Einem oder aus Mehren geschieht, woher kommt diess und was ist die Ursache? Denn das Zugrundeliegende selbst bewirkt nicht seine eigene Umwandlung (wie sich das Holz nicht selbst zum Bett, noch das Erz sich zur Bildsäule umwandelt), sondern irgend ein Anderes ist die Ursache der Umwandlung. Dieses suchen heisst das zweite Prinzip suchen: das Prinzip der Bewegung. Die nun zuerst diesen Weg einschlugen und sagten dass Eines das Zugrundeliegende sei, fanden dabei keine Schwierigkeit, aber Einige, welche von dem Einen sprachen* (die Eleaten), *gleichsam unterliegend der angegebenen Untersuchung, sagten, das Eine sei unbewegt und die ganze Natur nicht nur in Bezug auf Entstehen und Vergehen, denn diess war alt und Alle stimmten darin überein, sondern auch nach jeder anderen Umwandlung; und diess ist ihnen* (den Eleaten) *eigenthümlich* [3]. Indem sie alle Bewegung läugneten, erkannten sie negativer Weise das Prinzip der Bewegung an.

1) Herod. I, 164—167.

2) Aristokles bei Euseb. praep. evang. XIV. 17. p. 756. b. und c.

3) Aristot. met. *A*, 3. (p. 984, a, 18. — b, 1.). Aristoteles hat im

Vorhergehenden von Thales, Anaximenes, Diogenes, Herakleitos, Empedokles, Anaxagoras gesprochen. Von der Bewegung (in dem allgemeinen Sinne, welcher auch alles Entstehen und Vergehen, überhaupt alle Veränderung in sich schliesst) hatte bekanntlich schon Herakleit gesprochen, aber ohne dass noch unterschieden wurde: das Bewegte und das Bewegende. Dass Alles Eines sei ist nicht erst Entdeckung der Eleaten, sondern die Philosophie beginnt mit diesem Satze; aber das Eine, was Alles, wurde zunächst materiell bestimmt. Materiell das All und das Eine gefasst, bleibt man in der sinnlichen Welt, der Welt der Veränderung, es musste sich die Schwierigkeit aufthun, dass Alles in Wahrheit nicht Eines sein kann, wenn es bewegt ist; und das Erste diese Schwierigkeit zu heben ist: dass das Eine nicht in der Welt der Veränderung gesucht wird, — das Wahre (das Eine) als ein Anderes denn die Welt der Veränderung erkannt wird, als das Bewegungslose. Diess ist durch die Eleaten geschehen, aber auch nicht mehr; sie haben nicht bestimmt, was das Eine nun sei, und haben die Welt der Veränderung schlechthin geläugnet. Wir sind gewohnt zu unterscheiden: a) ewige, unveränderliche Gedankenwelt; b) vergängliche Sinnenwelt. Die griech. Philosophen, welche wir bisher betrachtet, haben immer nur das Bewusstsein Einer Welt gehabt, und auch bei den Eleaten ist dieses der Fall, weil sie der Sinnenwelt schlechthin alle Wirklichkeit absprechen. Das Eine ist bei ihnen nur negativ bestimmt, und von der Bewegung wird bewiesen, dass sie nicht sei, damit ist sie als Erscheinung anerkannt. Cf. Aristot. met. *A*, 5.

§. 68. *Xenophanes.*

Fragmente aus Xenophanes Gedicht περὶ φύσεως in Fülleborn's Beiträgen St. VII. Nr. I. und noch vollständiger gesammelt in Brandis Commentatt. s. §. 66. — Tob. Roschmanni Diss. hist. philos. de Xenophane. Altdorf. 1729. 4. — Diet. Tiedemann Xenophanis decreta, in nova bibliotheca philolog. et critic. Vol. I. Fasc. 2. — Fülleborn Xenophanes, ein Versuch, in seinen Beiträgen I St. Nr. 3. — Xénophane fondateur de l'école d'Elée, par V. Cousin, wieder abgedr. in s. Nouveaux fragmens philos. Paris 1828. p. 9—95. — Xenophanis Col. carminum reliquiae. De vita ejus et studiis disseruit, fragm. explicuit, placita illustr. Simon Karsten. Bruxell. 1830 cf. §. 30.

Xenophanes aus Kolophon, ein Ionier[1]), Zeitgenosse des Anaximandros, blühte um 540 v. Ch.[2]) und hielt sich, vertrieben aus seinem Vaterlande, zu Zankle und Katana in Sikilien auf. Er schrieb im heroischen Versmaasse Elegien und Jamben, indem er tadelte, was Homer und Hesiod über die Götter gesagt hatten. Auch er trug seine Gesänge nach Art der Rhapsoden vor. Er soll auch die Gründung Velias besungen haben. Er wurde sehr alt nach dem was er selbst irgend wo sagte:

Schon sind sieben und sechzig verflossen umkehrender Jahre,
Die mein sorgend Gemüth treiben auf griechischem Land.
Seit der Geburt noch waren damals fünf und zwanzig zu diesen,
Wenn ich anders hierin recht zu berichten versteh[3]).

1) Diog. Laert. IX, §. 18. u. v. a.

2) Diog. Laert. §. 18 u. 20. Ol. 60. Nach Apollodor bei Clem. Alex. Strom. I, p. 301. u. Sext. Emp. adv. math. I, 257. ist er Ol. 40. geboren. Andere Bestimmungen über die Zeit des Xenoph. s. bei Brandis (Gesch. der griech. röm. Philos I. S. 355 f.), welcher auf eine spätere Blüthe desselben, um Ol. 68 schliesst.

3) Diog. Laert. IX, §. 18. 19. — Seine Aeusserung über Homer und Hesiod s. Sext. Emp. IX, 193.

§. 68. *Fortsetzung.*

Xenophanes der zuerst den Satz des Einen der Eleaten ausgesprochen, sprach über nichts klar und bestimmt, und scheint das Eine weder bestimmt als Verstandesgegenstand (κατὰ τὸν λόγον), *wie Parmenides, noch bestimmt als materiellen Gegenstand* (κατὰ τὴν ὕλην), *wie Melissos genommen zu haben; sondern in den ganzen Himmel blickend sagte er, das Eine sei Gott* [1]. —

Einer allein ist Gott, der von Göttern und Menschen der grösste,
Weder an Ansehn gleich den Sterblichen noch an Gesinnung.
Aber den Sterblichen scheinen geboren zu werden die Götter,
Unser Gewand zu haben und unsere Stimm' und Gestaltung

u. s. w. Könnten Thiere malen und bilden, sie würden thierähnliche Götter bilden [2]. — Xenophanes sang ferner:

Niemals schaute das Klare ein Mann noch wird er je kommen,
Wissend über die Götter und was von dem All ich verkünde.
Denn ob er sprechend vielleicht auch träf das am meisten Vollkommne,
Wüsst er es selber doch nicht; denn der Wahn erstreckt sich auf Alle [3].

Auch über die Erscheinungen hat Xenophanes seine Meinung ausgesprochen nach dem eleatischen Grundsatze, die richtigsten Wahrnehmungen aufzusuchen [4].

1) Urtheil des Aristoteles enthalten in met. *A*, 5. (p. 986, b, 18 ff.).

2) Clem. Alex. Strom. V. p. 601. c und d. — Aristot. rhetor. *B*, 23. (p. 1399, b, 6.): *Xen. sagte, die frevelten gleichermaassen, welche sagen die Götter seien geworden, wie die welche sagen sie stürben. Denn auf beide Weisen müssten niemals die Götter sein.* Cf. ib. 1400, b, 5. Diog. Laert. IX, §. 19. wird als Lehre des Xen. angeführt: *das Wesen Gottes sei kugelähnlich, keine Aehnlichkeit mit dem Menschen habend; er sei ganz Sehen und ganz Hören, aber nicht Athmen; Alles aber sei Verstand und Einsicht und ewig. Zuerst aber sagte er, dass alles Gewordene vergänglich sei und die Seele* πνεῦμα, *und das Viele sei weniger als der Verstand* — (d. h. habe weniger Sein, es sei nicht sowohl jenes, als νοῦς, der das Eine).

3) Sext. Emp. adv. math. VII, 49. 110. VIII, 326. Sextos erklärt es: Wenn in einem Hause voller Kostbarkeiten bei Nacht Alle das Gold suchten, so würde jeder es gefunden zu haben meinen; aber ob er es wirklich gefunden, nicht gewiss wissen. So suchen in der Welt die Philosophen die Wahrheit; wenn sie dieselbe auch erreichten, würden sie doch nicht wissen, dass sie dieselbe besässen. — Cf. Sext. Emp. Pyrrh. hypot. I, cp. 33, 224.

4) Wir werden später sehen, wie von den Eleaten neben der Lehre vom unbewegten Einen, auch das Gebiet der Meinung angebaut wurde. In dieser Weise kann auch Xenophanes gelehrt haben, dass es 4 Elemente gäbe (Diog. Laert. IX, §. 19), diess wäre dann bei ihm nicht philosophische Lehre wie bei dem Physiker Empedokles (s. d.). — Sext. Emp. adv. math. 313 u. 314. führt von Xenoph. die Verse an: *Alles entstehet aus Erd' und in Erde geht alles zu Ende*; und dann: *Denn wir werden ja Alle aus Wasser und Erde gezeuget.* Cf. Joh. Phil. in Aristot. phys. d. p. 2. und Simpl. in phys. f. 41. Diess deutet darauf hin, dass ihm die Erde u. s. w. erste Umwandlungstufen des zugrundeliegenden Einen waren. Es werden noch viele naturwissenschaftliche Annahmen von ihm berichtet: Es gäbe unendliche Welten und die Sonne bewege sich (Stob. ecl. phys. p. 496. ib. p. 534. Plut. plac. III, 5.), der erdähnliche Mond sei bewohnt (Cic. acad. IV, 39.); die Erde habe ihre Wurzeln ins Unendliche getrieben (Achill. Tat. in Arat. p. 76. Petav. — Aristot. de coelo *B*, 12. p. 294, a, 21. u. a.); das Meer sei die Quelle der Gewässer (Stob. Floril. Append. IV, p. 6. Gaisf. — Aristot. Meteor. *B*, 2.), und aus dem Wasser habe sich die bewohnte Oberfläche gehoben, wie man aus den Seeproducten ersehe, die sich auf Bergen und in Steinbrüchen finden (Orig. philos. c. 4.). — Man sieht aus dem Angeführten, wie Xenoph. weit mehr Dichter als Philosoph war, sich allerdings aber gewisse Grundanschauungen bei ihm finden, welche ihre philos. Ausbildung von den folgenden Eleaten erhalten haben. Ein weit philosophischeres Ansehen gewinnt des Xenoph. Lehre, wenn man einen Theil des dem Aristoteles zugeschriebenen Buches de Xenophane, Zenone et Gorgia auf den Xenoph. bezieht. Es wird sich aber §. 74, 1. u. §. 78, 1. zeigen, dass die Worte jenes Buches sich nicht auf Xenophanes beziehen. Noch weniger ist darauf zu geben, dass Spätere, zum Theil auf jenes Buch gestützt, zum Theil selbständig in eleatischer Weise Xenophanes Lehre ausführend, demselben eine gebildetere Darstellung in den Mund legen.

§. 70. *Parmenides.*

Die Fragmente seines Gedichtes περὶ φύσεως gesammelt von Stephanus, dann von Fülleborn (Parmenides Fragmente gesamm. und erläut. Züllichau 1795. 8. und in s. Beiträgen St. 6. 7.); von Peyron (s. §. 49.); von Brandis (s. §. 67.); von Karsten (s. §. 30.). — Jacques Brucker Lettre sur l'Athéisme de Parménide, trad. du latin, in der Bibliothèque germanique T. XXII, p. 90. — Nic. Hier. Gundling's Gedanken über des Parmenides Philos. in den Gundlingianis P. XV. p. 371 ss. — J. Th. van der Kemp Parmenides sive de stabiliendis etc. scientiae cosmologicae fundamentis. Edinae 1781. 8.

Parmenides, geb. in Elea um 518 v. Chr. [1]), soll ein Schüler des Xenophanes gewesen sein [2]), führte ein streng sittliches Leben [3]) und gab seinen Mitbürgern Gesetze [4]).

Er schrieb ein Lehrgedicht (über die Natur)[5]), von dem uns Bruchstücke erhalten worden[6]). In einem Alter von 65 Jahren kam er nach Athen[7]) und soll hier mit dem noch sehr jugendlichen Sokrates zusammengetroffen sein. Er stand bei Platon und Aristoteles in hoher Achtung[8]).

1) Ol. 65. Es wird wiederholt von Platon angegeben, dass Parmenides in seinem 65 Jahre mit dem etwa 40 J. alten Zenon nach Athen gekommen. Nimmt man diese Zusammenkunft Ol. 81 an, so war Parm. Ol. 65 geb. Vergl. Schleiermacher's Einleitung zum Parmenides des Platon u. die Stellen Plat. Parm. p. 127. Theaet p. 183. Soph. p. 217. — Nach Diog. Laert. IX, §. 23. blühte Parmenides Ol. 69 oder nach anderer Lesart Ol. 79, welches besser passt.

2) Aristot. met. *A*, 5 (p. 986, b, 22.). Sext. Emp. adv. math. VII, 111. — Diog. Laert. IX, §. 21. sagt: *Parmenides hörte den Xenophanes. Theophrast sagt, er habe den Anaximandros gehört. Obgleich er den Xenophanes gehört haben mag, so folgte er ihm doch nicht. Er hatte auch Umgang mit Ameinias und Diochaetes, einem Pythagoräer, wie Sotion sagt, einem zwar armen aber trefflichen Manne, welchem er auch mehr nachfolgte. — Da er von glänzendem Geschlechte und reich war, wurde er von Ameinias, nicht aber von Xenophanes zur* (philosophischen) *Ruhe geführt.*

3) Cebet. tab. init. Ein *parmenideisches Leben* für *ein streng sittliches Leben.*

4) Diog. Laert. IX, §. 23. Cf. Strab. VI, 1. Plut. adv. Col. p. 1126. — Er muss auch astronomische Kenntnisse besessen haben, denn er soll zuerst bemerkt haben, dass Morgenstern und Abendstern derselbe Stern ist. Diog. Laert. l. c.

5) Sext. Emp. adv. math. VII, 111. — Simpl. in phys. Arist. f. 31.

6) Sext. Emp. adv. math. VII, 111. Simpl. phys. p. 9 et 17. u. a. S. d. Lit. Aus einer pros. Stelle bei Simplikios phys. p. 7, b. hat man geschlossen, dass Parmenides auch in Prosa geschrieben, welches nicht wahrscheinlich, auch nicht durch Plat. Soph. p. 237. bestätigt wird, wo nur von mündlicher prosaischer Mittheilung neben der schriftlichen poetischen die Rede.

7) S. Anm. 1.

8) Plat. Theaet. p. 183.: *Parmenides ist nach dem Homer ehrenwerth mir und zugleich furchtbar. Denn ich habe* (sagt Sokrates) *Gemeinschaft mit dem Manne gehabt, noch ganz jung, da er schon alt war; und es offenbarte sich mir in ihm eine ganz seltene und herrliche Tiefe des Geistes.* — Plat. Soph. p. 237.: *Parmenides der Grosse.* — Aristot. met. *A*, 5. (p. 986, b, 25.).

§. 71. *Fortsetzung.*

In seinem Lehrgedichte von der Natur erzählt Parmenides: *Feurige Rosse führten ihn auf der Strasse der Gottheit, welche zum allwissenden Lichte führt. Jung-*

frauen waren Leiterinnen und heliadeische Mädchen hoben das Dunkel auf[1]). *So kam er zu den Pforten des Tages und der Nacht, von Dike bewahrt. Durch das Thor gelangte er zur Göttin. Diese nahm ihn freundlich auf und sprach zu ihm diese Worte: Ich weissage, damit du Alles erfahrest, sowohl der wohlüberzeugenden Wahrheit unwankendes Herz* (ἦτορ), *als die Meinungen der Sterblichen, welchen kein wahres Vertrauen* (keine Zuverlässigkeit, πίστις) *einwohnt. Du aber wende ab von diesem Wege den Gedanken der Forschung, und nicht nöthige dich viel versuchte Gewohnheit auf diesen Weg, dem ziellosen Auge, dem hallenden Ohre und der Zunge zu vertrauen. Richte mit Vernunft das viel geprüfte Zeugniss, das ich ausspreche. — Es gibt zwei Wege der Forschung. Der erste: Wie ist, und nicht ist Nichtsein: der Weg der Ueberzeugung, auf welchem die Wahrheit einhergeht. Der zweite: Wie nicht ist und wie Nichtsein nothwendig ist. Von diesem aber sage ich dir, dass er ein Weg ohne Ueberzeugung ist; denn das Nichtseiende vermagst du weder zu erkennen noch es auszusprechen. — Es muss aber das Sprechen, das Erkennen, das Seiende sein, denn es ist Sein, nichts aber Nichtsein. — — Stumpfsinnig wanken die (Blinde, Staunende, ein verwirrter Haufen), von denen das Sein* (πέλειν) *und das Nichtsein für dasselbe gehalten wird und für nicht dasselbe: ein Weg der überall hin sich umwendet* (oder: Aller Weg wendet sich wieder zurück). — *Nur Ein Wort* (μῦθος) *des Weges bleibet: dass ist. Auf diesem aber sind viele Zeichen, dass das Seiende unerzeugt und unvergänglich ist, völlig* (οὖλον = ὅλον), *einzig* (μονογενές), *unbewegt* (ἀτρεμές) *und unendlich* (ἀτέλεστον); *weder war es jemals, noch wird es sein, da es jetzt ist ganz zugleich ein zusammengehaltenes Eins* (ἓν συνεχές). *Denn welchen Ursprung desselben willst du suchen? Woher hat es sich vermehrt? Aus dem Nichtsein lass ich dich nicht sagen noch denken; denn weder sagbar noch denkbar ist auf welche Weise nicht ist. Welche Nothwendigkeit auch trieb es, später oder früher, aus dem Nichts, dass es anfing zu sein* (φῦναι)? *So muss es*

nothwendig durchaus nur sein oder nicht; niemals wird die Kraft der Ueberzeugung (πίστιος ἰσχύς) zulassen, dass etwas durch sich selbst entstehe; wesswegen weder entstehen noch vergehen lässt Dike lösend die Fessel, sondern festhält. — — *Auch nicht zertrennbar ist es (das was ist), da es ein sich selbst gleiches (gleichartiges) Ganzes ist; auch ist nicht irgend wo etwas mehr, das wir abhalten könnten zusammenzuhalten* (τό κεν εἴργοιμεν συνέχεσθαι), *noch etwas weniger; ein Ganzes voll des Seienden ist es. Daher ist es ein zusammengehaltenes Ganzes* (πᾶν συνεχές), *denn das Seiende geht zu den Seienden. Aber unbewegt in den Grenzen gewaltiger Fesseln ist es ohne Anfang und Ende, weil Werden und Verderben ihm wohl anhaften, aber die wahre Ueberzeugung sie wegstösst. Dasselbe in dasselbe gesetzt, ruht es auf sich selbst; so gegründet bleibt es hier* (αὖθι — ewig gegenwärtig). *Denn mächtige Nothwendigkeit hält es in Fesseln der Grenze und umfängt es rings; weil nicht Recht* (θέμις), *dass unvollendet das Seiende sei; denn es ist auch nicht dürftig, Nichtseiendes aber ist allbedürftig* (ihm fehlt Alles). — *Dasselbe aber ist Denken, und das wovon Gedanke ist. Denn nicht ohne das Seiende, in welchem es ausgesprochen ist* (ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν) *wirst du das Denken finden. Nichts ist oder wird sein Anderes ausser* (παρέξ) *dem Seienden, da es die Theile zusammenfasst, ein unbewegtes Ganzes zu sein, dessen Name das All ist.* — — *Da es aber vollendetes Letztes der Grenze* (πεῖρας πύματον τετελεσμένον), *schwillt es nach allen Seiten gleich der wohlgerundeten Kugel*[2]) [3]). — —

1) Sext. Emp. nachdem er den Anfang des Parm. Gedichtes angegeben, erklärt die in ihm vorkommenden Allegorien adv. math. VII, 112. Die ihn führenden Rosse sollen die vernunftlosen Triebe und Begierden sein, der berühmte Weg der Gottheit die Betrachtung (θεωρία) nach philosophischer Vernunft, die voranschreitenden Mädchen die Sinne, (die heliadeischen Mädchen die Augen), Dike der Verstand (διάνοια), welcher sichere Wahrnehmungen der Dinge hat, u. s. w.

2) Cf. Plotin. Ennead. V. l. I. c. 8. — Simpl. Phys. p. 7. b. 39, a.

3) Siehe die gesammelten Fragmente. Man sieht aus diesen Worten des Parmenides in nach Kräften treuer Uebersetzung, dass seine Sprache noch ungeschickt, ringend ist. Dem konnte und durfte in der Ueber-

setzung nicht nachgeholfen werden, denn es ist charakteristisch. In dem Folgenden kommt nun eine nähere Angabe des zweiten Weges: *Erfahre*, heisst es, *die sterblichen Meinungen*, *hörend trügerischen Schmuck meiner Worte*. Diess ist nicht Philosophie, sondern Physik. Jetzt gibt es ja auch zwei gänzlich unterschiedene Naturbetrachtungen: die philosophische und die physikalische, von denen die zweite in der Vielheit, jene in der Einheit sich bewegt, jene Alles als untrügliche Wahrheit, diese als vielgestaltige Meinung lehrt. Man darf nicht fragen, warum Parmenides die Trüglichkeit des zweiten Weges erkennend ihn doch betreten, — so wenig, wie: warum doch die neuere Philosophie nicht die Physik überflüssig mache. Mit modernen Worten und Vorstellungen lässt sich die Lehre des Parmenides nach dem Obigen wiedergeben, wie folgt:

„Es gibt eine doppelte Anschauung der Welt, nämlich 1) die (wir machen die zweite zur ersten), welche uns durch unsere Sinne (unmittelbar) zu Theil wird, und 2) die, welche uns durch den Gedanken (vermittelt) zu Theil wird. Die erste zeigt Entstehen (Werden des Seienden aus dem Nichtseienden) und Vergehen (Werden des Nichtseienden aus dem Seienden), und kann also als die Welt des Nichtseins bezeichnet werden, weil in ihr auch das (scheinbar) Seiende, nur gewordenes Nichtseiendes ist. Diese erste Anschauung hängt aufs Innigste mit der Sterblichkeit des Menschen zusammen, denn er als der sinnliche, d. h. vergängliche, ist in ihr befangen. Die zweite Anschauung ist die Welt durch den Gedanken, und in ihr ist mithin Gedanke und das was erkannt wird, dasselbe. Der Gedanke offenbart sich im Seienden, dieses ist Erscheinung des Gedankens. Diese Welt hat also mit dem Gedanken selbst die Einheit, Ewigkeit, Unentstandenheit, Unvergänglichkeit, Unbeweglichkeit, Untheilbarkeit, Völligkeit gemein, ohne darum auch unbeschränkt zu sein, vielmehr ist sie sich selbst beschränkend, ihre eigene Nothwendigkeit.“ —

Man sieht sogleich, wie wahrhaft philosophisch diess ist, aber auch, was fehlt, nämlich der Zusammenhang beider Anschauungsweisen. Es wirft sich die Frage auf: Welches ist der Grund, aus welchem dem Sterblichen der Schein der Vielheit, der Beweglichkeit und Veränderlichkeit wird? Dieser Grund ist in der Welt der Wahrheit selbst nachzuweisen. Diesen Nachweis hat die folgende Philos. (des Aristoteles) gegeben, aber den Eleaten bleibt der Verdienst, die Welt des Gedankens zuerst entdeckt, im Gegensatze gegen die Welt der Vorstellung bestimmt zu haben, wie sie Herakleit in der Einheit mit dieser bestimmte. Auf jenem eleatischen Boden erwuchsen die platonischen Ideen. Herakleit und Eleaten stehen sich entgegen wie Einheit und Unterschied; die unterschiedene Einheit, die Einheit des Unterschiedes (versühnend Herakleit und die Eleaten) sprach zuerst Platon aus, aber nur als Behauptung (und negativ beweisend, im Parmenides), beweisend und erkennend Aristoteles. Der Inhalt dieser fernern philos. Erkenntniss liegt aber embryonisch in den Worten des Parmenides *ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν*. Die Begrenztheit des Einen, welches Alles, ist für den Parmenides unter den Eleaten charakteristisch. Cf. Aristot. de Xen., Zen. et Gorg. c. 4. (p. 978, b, 7).

§. 72. *Fortsetzung.*

Mit dem Angeführten stimmt überein, was Aristoteles von der Lehre des Parmenides sagt: *Indem Parmenides dafürhielt, dass ausser dem Seienden das Nichtseiende nichts sei, meinte er, dass nothwendig Eins das Seiende*

sei und sonst (ἄλλο) nichts; gezwungen aber den Erscheinungen zu folgen und annehmend, dass Eins nach der Vernunft, Mehre aber nach der Sinneswahrnehmung seien, setzte er wieder zwei Ursachen und zwei Anfänge (Prinzipe — *αἰτίας καὶ ἀρχάς*), *Warmes und Kaltes, wie Feuer und Erde angebend. Von diesen aber stellte er das Warme mit dem Seienden zusammen, das andre mit dem Nichtseienden* [1]).

1) Aristot. met. *A*, 5. (p. 986, b, 27.) Cf. Aristot. phys. *A*, 5. de gen. et corr. *B*, 9. Physikalisch wird ganz richtig von den zweien, Wärme und Kälte, jene auf die Seite des Seienden gestellt, die Kälte auf die Seite des Nichtseienden, denn die Wärme ist (Wärmestoff), während Kälte nur ein relativer Ausdruck. — Aristoteles spricht sich im Vorhergehenden (p. 986, b, 18.) vergleichend über die Eleaten aus (— über Xenophanes vergl. §. 69.): *Parmenides scheint das Eins mehr dem Gedanken nach* (*κατὰ τὸν λόγον*) *begriffen zu haben, Melissos der Materie nach; daher sagt auch jener, es sei begrenzt* (*πεπερασμένον*, nämlich wie es oben hiess *πᾶν συνεχές* oder *ἀνάγκη πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει τέμιν ἀμφὶς ἐέργει*); *dieser, es sei unbegrenzt* (die Vorstellung kann das Eins als begrenztes nicht fassen, weil sie gleich auch das Begrenzende mitnehmen muss, also mehr als Eins haben würde). — *Xenophanes und Melissos sind beide durchaus ein wenig täppischer* (*ἀγροικότεροι*), *Parmenides aber scheint gewissermaassen mehr sehend zu sprechen*; *denn indem* — (folgt das Obige). — Der (sich nothwendig bedingende, in Allem auftretende — s. d. Folg.) Gegensatz, der von Parmenides ausgesprochen wird, ist das wichtigste, nicht wie er vorgestellt wird. Feuer und Erde, Wärme und Kälte, sind nur beispielsweise gesagt. Es finden sich daher bei Parm. statt der angegebenen auch Dünnes und Dichtes, Weiches und Hartes, Leichtes und Schweres (Simpl. f. 7, b.), besonders aber Licht und Finsterniss (Plut adv. Col. p. 1114.). - Welchen Werth Parmenides selbst auf seine Naturanschauung legte und wie er bei Darstellung derselben verfuhr, sieht man aus seinen Fragmenten. Hier heisst es (nach der Uebersetzung bei Rixner v. 104 ff.):

Hiermit hab ich dir jetzt die getreue Rede beschlossen,
Von der Wahrheit Erkenntniss, nun sollst du die sterbliche Meinung
Lernen auch, und den Prunk einer Rede, die trüglich, vernehmen.
Zweierlei pflegt insgemein man der Formen mit Worten zu scheiden,
Deren die eine doch nimmer ist ohne die andre zu finden.
Denn es beweist Widerstreit jedes Ding, und dess Zeichen erscheinen,
Aussen auch gegen einander. Hier zwar ätherisches Feuer,
Sanft und überaus fein und allenthalben sich selbst gleich,
Keinem anderen gleich, stets aber für sich dasselbe.
Und dann ihm gegenüber der Nacht dicht lastende Schwere.
Diess ist der ausgleichenden Ordnung Gesetz; so verkünd' ich;
Dass dir von allem der Sterblichen Wissen nichts bleibe verborgen.
Nun aber weil doch Alles itzt Licht, jetzt gleich wieder Nacht heisst
Und nach dem Uebergewicht hier jenes, dort diese hervorbricht,
Immer dann ist ja das All zumal so lichtvoll als nachtvoll,
Beides in gleichem Maasse, kein Theil ist ohne den beiden.
Aber der dichteren Stoffe sind andre aus unreinem Feuer,

Andre aus nächtlichem Dunkel, darinnen doch Feuer enthalten,
Dessen Mitte belebt derselbe Geist, der im All herrscht.
Dieser ist aller Geburt und aller Begattung der Urheb,
Führend hier zwar das Weib zu dem Mann' sich zu mischen, dort wieder
Führend den Mann zu dem Weib' — —

An diese Vorstellungen, welche sich an ionische, namentlich herakleitische anschliessen, (aber nur äusserlich, da ihnen der speculative Inhalt genommen), reihen sich noch andere mehr oder weniger willkührliche Hypothesen. So soll nach Diog. Laert. IX, §. 21. Parm. *zuerst die Erde als kugelförmig und in der Mitte liegend aufgezeigt haben.* Sie soll daher nur schwingen, nicht sich bewegen (Plut. plac. III, 15.). — Stob. ecl. ph. p. 482. *Kränze* (Kreise) *sollen umeinander geschlungen sein, der eine aus dem Dünnen, der andre aus dem Dicken, andere gemischt aus Licht und Dunkel in der Mitte von jenen. Und das Umfassende sei jeglicher Mauer starre Dike u. s. w.* Cf. Cic. de nat. DD. I, 11. — Aristot. met. Γ, 5. (p. 1009, b, 22.) (ähnlich wie Empedokles):

Wie sich verhält die Mischung der vielgewundenen Glieder,
Also stellt sich der Geist den Menschen dar; ist doch dasselbe
Welches das denkende ist, der Glieder Natur in den Menschen,
Und in Allen und Jedem; das Meiste ist der Gedanke.

Theophr. de sens. 3. *Indem zwei Elemente sind, sei die Erkenntniss nach dem Ueberwiegenden; je nachdem das Warme oder das Kalte vorwaltet, werde die Erkenntniss eine andere; schöner und reiner sei die durch das Warme u. s. w.*

§. 73. *Melissos.*

Melissos aus Samos, also ein Ionier, um 444, soll ein Schüler des Parmenides gewesen sein und auch mit Herakleit Umgang gehabt haben. Er war ein angesehener Staatsmann und führte die Samier gegen die Athener mit Glück im Seekriege an [1]). Auch soll er eine Schrift hinterlassen haben [2]). In seiner Lehre stimmte er mit Parmenides überein [3]), und nur darin scheint er von ihm abgewichen zu sein, dass er sich (minder philosophisch) mehr an die Vorstellung als an den Gedanken hielt [4]).

1) Diog. Laert. IX, §. 24. cf. Plut. in Pericl. p. 166. Plut. Themist. p. 112. adv. Col. p. 1127.

2) Diog. Laert. Prooem. §. 16. cf. Simpl. in phys. Arist. f. 19 u. 22.

3) Cf. Simpl. l. c. Aristot. de coelo Γ, 1. Sext. Emp. adv. math. VII, 53.

4) Vergl. Aristoteles über ihn im Vergleiche mit Parmenides §. 72, 1. Auch Diog. Laert. berichtet von ihm, dass er das All als unbegrenzt angenommen (cf. Aristot. de soph. elench. 28 und Simpl. l. c.) so wie, dass er gesagt: *Ueber die Götter könne man nicht urtheilen, weil es keine Erkenntniss (γνῶσις) derselben gebe.* — Aristot. de soph. elench. 5 u. 28. widerlegt die Unendlichkeitslehre des Melissos, *welcher annimmt,*

das All sei nicht geworden (weil aus dem Nichtseienden nichts werden könne, das Gewordene aber werde aus dem Anfange) und daraus schliesst, dass das All unendlich sei. Wenn es nun nicht geworden, so hat das All keinen Anfang, so dass es unendlich. Es ist aber nicht nothwendig, dass dieses der Fall sei, denn wenn schon alles Gewordene Anfang hat, ist doch nicht etwas (nothwendig) *geworden, wenn es Anfang hat; wie auch nicht, weil der Fiebernde warm ist, nothwendig das Warme fiebert; — wie der Himmel nicht unendlich, weil er ungeworden.*

§. 74. *Fortsetzung.*

Von der Lehre des Melissos berichtet Aristoteles Folgendes: *Wenn etwas ist, sagt er, so ist es ewig, sobald nämlich nicht möglich ist, dass aus Nichts etwas werde. Denn es mag nun Alles entstanden sein oder nicht, in jedem Falle muss Alles ewig sein; denn es ist aus nichts geworden. Ist nämlich Alles entstanden, so hat vorher nichts existirt, oder wenn während Einige sind, Andre immer dazu entstehen, so ist das Eine mehr und grösser geworden. Was aber mehr und grösser wird, das ist aus nichts entstanden, denn in dem Geringeren liegt nicht das Mehr, noch in dem Kleineren das Grössere. Das Ewige aber ist unendlich* (unbegrenzt), *denn es hat weder einen Anfang, wo es entsteht, noch ein Ende, wohin gelangt es aufhöre; das unendlich Seiende ist aber auch Alles* (*πᾶν* — Ein Ganzes). *Denn wenn Mehre oder Zwei wären, so wären sie gegenseitig Grenzen für einander. Alles muss Ein Gleichartiges* (in sich) *sein; denn sobald mehre Ungleichartige* (in ihm) *wären, so gäbe es nicht mehr Eins, sondern Viele. Indem das Eine ewig, sich selber das Maass* (*μέτριον* für: unbegrenzt) *und durchaus gleichartig ist, ist es auch unbewegt. Denn es könnte sich nicht bewegen, als wenn es in etwas überginge. Der Uebergang muss nothwendig entweder in das Volle oder in das Leere geschehen. In das Volle ist der Uebergang unmöglich, das Leere aber ist nichts. Ist das Eins so beschaffen, so ist es schmerzlos und empfindungslos, gesund und krankheitslos, weder durch Stellung umgeordnet, noch durch Gestalt verändert, noch mit einem Anderen gemischt. Denn bei diesem Allen müsste das Eins Viele werden, das Nichtseiende erzeugt und das Seiende verderbt werden. Diess ist aber unmög-*

lich. — — Viele können nicht sein, sondern, dass sie sind, ist ein unrichtiger Schein (Meinung). *Viele und Verschiedene scheinen* (φαντάζεσθαι) *nach jeglichem Sinne zu sein*[1]).

1) Aristot. de Xen. Zen. et Gorg. c. 1. Dass diese ohne Namensangabe angeführte Rede nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, dem Xenophanes, sondern dem Melissos angehöre, scheint mir aus Folgendem hervorzugehen. Der Inhalt zeigt, dass sie von einem Eleaten. Dem Xenophanes kann sie nicht angehören, weil sie für diesen zu gebildetes Räsonnement enthält, und weil in der nachfolgenden kritischen Betrachtung des Aristoteles, Xenophanes selbst als Gewährsmann gegen die im Obigen enthaltene Unmöglichkeit, dass Mehre unendlich seien, angeführt wird (p. 976, a, 32.): *Was hindert, dass auch wenn Mehre als Eins sind, diese unendlich sind*; *wie auch Xenophanes sagt, unendlich sei die Tiefe der Erde und der Luft* (das klingt auch gleich xenophaneisch). Dem Parmenides ferner kann jenes Räsonnement nicht entnommen sein, weil dieser das Eins nicht unendlich, sondern begrenzt annahm und ebenfalls mit dieser seiner Annahme als Gegner aufgeführt wird (p. 976, a, 6 f.), und zwar mit den von ihm bekannten Worten. Zenonisch endlich kann das Gegebene nicht sein, weil es mit des Zenon Lehre noch weniger übereinstimmt, als mit der des Parmenides und weil endlich auch Zenon vom Verfasser des Buchs entgegengestellt wird (p. 976, a, 25.). Melissos bleibt übrig und überdiess sprechen für ihn noch folgende Umstände: 1) dass das Eins als unendlich gesetzt wird und κατὰ τὴν ὕλην, cf. Aristot. met. *A*, 5. §. 72, 1. genommen wird; 2) dass Aristoteles die Lehre von der Unendlichkeit des Eins ganz eben so, fast mit denselben Worten widerlegt, wie er de soph. elench. 5 u. 28 gegen den Melissos spricht (cf. §. 73, 4.); 3) dass der Verfasser selbst die angegebene Stelle dem Melissos zuschreibt, wenn nämlich der Text des Buches de Xen. etc. so ursprünglich fortgegangen ist, wie er jetzt vorliegt; denn nachdem im Folgenden die dem Zenon zugeschriebene Lehre vorgetragen worden, wird zu der Kritik derselben mit den Worten übergegangen (c. 4 init.): *Zuerst nun nimmt auch dieser an, das Gewordene werde aus Seiendem, wie Melissos*; 4) dass des Melissos Lehre, wie sie Simpl. in phys. Arist. f. 22 u. 24. vorträgt, ganz mit der aristotelischen Auffassung übereinstimmt. Es ist übrigens zweifelhaft, ob das Buch de Xen. Zen. et Gorg. dem Aristot angehört. Vgl. Brandis Gesch. etc. S. 358.. In der oben angeführten Stelle heisst es weiter, indem aus der bisher indirecten Rede in die directe übergegangen wird: *Die Vernunft* (λόγον) *aber hebt auf, weder dass sie werden, noch dass das Seiende Viele ist. — Man muss also nicht von der ersten besten Meinung ausgehen, sondern stets von der am meisten festehenden* (βέβαιον). *Wenn daher alle Meinungen nicht richtig gefasst werden, so ist es vielleicht auch nicht erlaubt, jenen Satz anzunehmen, dass nichts aus nichts werde. Denn auch diese ist eine von den nicht richtigen Meinungen, welche wir, die wir im Vielen* (in der Welt der Vielen) *sind, irgend woher aus einer Wahrnehmung annehmen. Wenn aber nicht alle Erscheinungen trügerisch, sondern auch einige richtige Wahrnehmungen sind, oder aufgezeigt nach solchen Beschaffenheiten, welche am richtigsten scheinen, so sind diese anzunehmen — —.* Diess ist offenbar eine Widerlegung der eleatischen Lehre durch sie selbst, und Hegel scheint daher Unrecht zu haben, wenn er (Bd. 13. S. 288.) mit diesem Satze xenoph. Lehre in Beziehung setzt. — Zu der Lehre des Melissos vergleiche ausser Simpl. l. c. noch Cic. acad. IV, 37. Stob. ecl. phys.

p. 60. Simpl. in Arist. de coelo f. 138. (Schol. in Arist. p. 509, b, 19.). — Er sprach auch seine Ansichten im Gebiete der Meinung aus, zwei Prinzipe, Feuer und Wasser, annehmend (Joh. Phil. in phys. b. p. 6.), oder (wie Zenon) 4 Elemente, εἴδη δὲ τὸ νεῖκος καὶ τὴν φιλίαν (Stob. ecl. phys. l. c.); das All sei unendlich, die Welt begrenzt (Stob. l. c. p. 440.).

§. 75. *Zenon.*

C. H. E. Lohse Diss. (praes. Hoffbauer) de argumentis, quibus Zeno Eleates nullum esse motum demonstravit etc. Hal. 1794. σ. — Diet. Tiedemann, utrum scepticus fuerit an dogmaticus Zeno Eleates? in nova Bibl. philol. et crit. V. I. Fasc. II. — Cf. Stäudlins Geist des Skepticismus. Bd. I. S. 264. — Zénon d'Elée par V. Cousin (Biogr. univers. LII.) abgedruckt in d. nouveaux fragmens philos. Paris 1829. — Chr. L. Gerling de Zenonis Eleatici paralogismis motum spectantibus. Marb. 1825. 4.

Zenon aus Elea, Schüler und Adoptivsohn des Parmenides, blühte um 460 v. Chr., war gleich ausgezeichnet als Philosoph wie als Staatsmann und schrieb Bücher voller Scharfsinn [1]. Er starb heldenmüthig für die Freiheit [2]. Aristoteles soll ihn den Erfinder der Dialektik genannt haben [3]. Als Dialektiker steht Zenon in der von ihm in Athen vorgelesenen Schrift seinem Lehrer Parmenides zur Seite. Während nämlich dieser aussprach und zu beweisen suchte, dass das All Eins sei; beweist Zenon: Es sei nicht Vieles, und zwar so, dass er aufzeigt, wie, wenn das Seiende Vieles wäre, es nothwendig entgegengesetzte Bestimmungen haben müsse, wodurch es sich selbst aufhöbe [4].

1) Diog. Laert. IX, §. 25—30. Nach Plat. Parm. p. 127. kam Zenon, etwa 40 J. alt, 25 Jahr jünger als Parmenides (*wohlgewachsen und von angenehmem Aeussern*, mit seiner Schrift) nach Athen. Hiernach wäre er Ol. 71 geboren (cf. §. 70, 1.). Diog. Laert. sagt, er habe Ol. 79 geblüht. — Ueber s. Schrift cf. Suid. s. v. Plat. Parm. p. 128. (σύγγραμμα in Prosa). Simpl. in phys. Arist. f. 30.

2) Diog. Laert. l. c. (Cf. Menag. ad. l.) spricht darüber wie folgt: *Als er den Tyrannen Nearchos — nach Anderen Diomedon — stürzen wollte, wurde er gefasst, wie Herakleides — sagt, und als er peinlich gefragt wurde nach den Mitwissern und über die Waffen, welche sie nach Lipara geführt hatten, gab er als Mitwisser alle Freunde des Tyrannen an, um ihn verlassen hinzustellen. Darauf sagte er, er habe über gewisse Dinge dem Tyrannen etwas ins Ohr zu sagen, und hielt ihn einbeissend in das Ohr bis er erschlagen wurde. Demetrios — erzählt aber, er hätte demselben die Nase abgebissen. Antisthenes sagt, nachdem er die Freunde des Tyrannen angegeben, habe er auf die Frage des Tyrannen: „ob noch Einer sei?" erwiedert: „Du, Staatsverbre-*

cher!" Zu den Umstehenden soll er gesagt haben: „Ich bewundere eure Feigheit, wenn ihr um dessenwillen, was ich eben dulde, des Tyrannen Sklaven bleibt;" und zuletzt habe er sich die Zunge abgebissen und sie dem Tyrannen ins Gesicht gespieen; die Bürger aber angefeuert (durch sein Beispiel) hätten den Tyrannen gesteinigt. Diess ungefähr erzählen die Meisten. Hermippos aber sagt, er sei in einen Mörser geworfen und zerstossen worden.

3) Diog. Laert. l. c. cf. VIII, 57. — Sext. Emp. adv. math. VII, 7. Was Dialektik sei, darüber spricht Aristot. met. *Γ*, 2. (p. 1004, b, 22.). Dialektik und Philosophie hätten denselben Gegenstand (und Inhalt): das Seiende. *Die Dialektik ist aber untersuchend* (πειραστική) *über dasselbe, über welches die Philosophie erkennend* (γνωριστική) *ist.* Cf. Topic. *A*, 1. — Zenon soll auch zuerst in dialogischer Form geschrieben haben. Diog. Laert. III, §. 47. — Platon Phaedr. p. 261. nennt ihn den *eleatischen Palamedes* wegen seiner Kunst zu reden, dass die Gegensätze erschienen.

4) Platon Parm. 127. 128. Platon lässt den Zenon selbst über seine Schrift sagen: *Diese Schrift ist gewissermaassen eine Hilfe für das Wort des Parmenides, gegen die, welche ihn herabzuziehen suchen, als ob, wenn Eines ist, viel Lächerliches und sich selbst Widersprechendes dem Worte begegne. Es spricht also diese Schrift gegen die, welche die Vielen annehmen, und gibt ihnen dasselbe und mehr zurück, indem sie diess zeigen will, dass ihrer Annahme noch Lächerlicheres widerfahre, nämlich der, dass Viele sind, als der dass Eins ist, wenn man sie recht bedenke.* Cf. Simpl. phys. f. 31. a. — Sinn und Zweck der Dialektik ist recht zu verstehen und nicht die Dialektik mit Sophistik zu verwechseln, welche beide auch Aristoteles scharf scheidet. Cf. Aristot. met. *Γ*, 2. Dann wird man das Verdienst und den Sinn des Zenon im Folg. erst verstehen und nicht die alberne Meinung hegen, er habe (wenigstens mitunter) spassen wollen, wie z. B. Ritter dafürhält, noch meinen, Zenon habe an der Wirklichkeit der Bewegung gezweifelt, wie wir etwa an der eines Pegasus, d. h. annehmen er sei verrückt gewesen. Die Vielheit der Dinge, die Bewegung u. s. w. sind Erscheinungen. Die Erscheinung wird erkannt in Auffindung dessen, was in ihr erscheint, und welches also in ihr ein Anderes zu sein scheint, als es ist. Als solches Anderes festgehalten ist die Erscheinung Schein, d. h. ermangelt der Wahrheit, widerspricht sich selbst, und hebt sich auf in der Erkenntniss, denn diese zeigt, dass es nicht ist, was es scheint. Solches ist aber das Geschäft der Dialektik: den Schein in sich selbst zu vernichten. Damit ist sie in der That eine Hilfe der Philosophie. Alle Erkenntniss nimmt den angegebenen Verlauf. Wir erblicken im Meere ein glänzendes Licht, wir meinen dort unten liege ein leuchtender Körper, ähnlich der Sonne, die wir am Himmel sehen, wir zeigen, dass er keine Wahrheit habe, Nichts sei, ein Schein, während nur die Sonne am Himmel Wirklichkeit habe; aber das weitere ist, dass dieser Schein, der Nichts ist, als Erscheinung erkannt werde, dessen, das ist, als Sonnenbild und wie es zu dieser Erscheinung komme. Parmenides lehrt das Sein, Zenon vernichtet den Schein; es fehlt noch, dass der Schein aus seiner Vernichtung als Erscheinung des Seins erkannt werde, welches geleistet wird in der Widerlegung der zenonischen Beweise, aber in einer Widerlegung, die nicht eine Aufzeigung ist, dass Zenon Unrecht habe, sondern wie er Recht habe. Die Dialektik ist nicht zu verachten, sondern zu überwinden, dadurch, dass sie verstanden wird. Die Philosophie braucht sie in dieser Weise.

§. 76. *Fortsetzung.*

Wenn Viele wären, müssten sie zugleich begrenzt sein und unendlich. *Wenn Viele sind, so müssen sie nothwendig so viele sein, als sind* (eine bestimmte Zahl, also gäbe es ein letztes), *weder mehr noch weniger; wenn aber so viele sind, als sind, so wären sie begrenzt. Und wiederum: wenn Viele sind, so sind die Seienden unendlich; denn immer sind Andere zwischen den Seienden, und wieder Andere zwischen diesen; und so sind die Seienden unendlich* [1]).

Wenn Viele wären, so müssten sie zugleich gross bis ins Unendliche und klein bis ins Verschwinden sein. Sind die Seienden Viele, so muss jedes der Vielen Grösse haben, *denn was weder hinzugesetzt grösser, noch hinweggenommen kleiner macht, ist* (keine Grösse und eben so) *kein Seiendes* [2]). *Wenn es aber solches gibt, so muss nothwendig ein jedes wieder eine Grösse und Dicke haben, und das eine vom anderen abstehen* (getrennt sein). *Und für das anstossende gilt dasselbe, denn auch dieses wird Grösse haben und es wird etwas an es anstossen. Es ist nun gleich Dasselbe einmal sagen oder immer sagen, denn nichts dergleichen wird das letzte desselben sein, noch ein anderes gegen ein anderes nicht sein. Auf diese Weise, wenn Viele sind, müssen dieselben nothwendig klein und gross sein, klein bis zum keine Grösse haben, gross bis zum unendlich sein* [3]).

Auch an Einzelnen der Vielen (sinnlichen Gegenstände, als an Beispielen) zeigte Zenon den Widerspruch auf. So sagte er: *Sage mir denn, o Protagoras, ob Ein herabfallendes Korn Geräusch macht, oder auch das Zehntausendtheil eines Kornes? Als dieser aber sagte, es mache kein Geräusch, sagte Zenon: Macht aber ein Medimnos herabfallender Körner Geräusch oder nicht? — Der Medimnos macht Geräusch! — Wie nun, sagte Zenon, hat der Medimnos Körner zu Einem Korn und zum Zehntausendtheil ein Verhältniss? — Allerdings. — Wie nun, werden nicht auch dieselben Verhältnisse unter den Ge-*

räuschen stattfinden? wie nämlich die Geräusch machenden verhalten sich die Geräusche. Verhält sich diess aber so, so wird, wenn der Medimnos Körner Geräusch macht, auch Ein Korn und auch ein Zehntausendtheil Korn Geräusch machen [4]). Der Widerspruch ist: das Korn macht Geräusch und macht auch nicht Geräusch. — *Zenon scheint den Raum aufzuheben, indem er also fragte: Wenn der Raum ist, so ist er in Etwas; denn Alles was ist, ist in Etwas; was aber in Etwas ist, ist im Raume; es wird also auch der Raum im Raume sein und diess ins Unendliche; es gibt mithin keinen Raum* [5]). **Der Widerspruch ist: der Raum ist, das was im Raume ist, und das worin der Raum ist, das Enthaltene und das Enthaltende, das Umfasste und das Umfassende.**

1) Simpl. in phys. Arist. f. 30. Cf. Arist. phys. *A*, 3. (p. 187, a, 1.). Wären nämlich nicht andere dazwischen, so würden sie nicht Viele, sondern Eins sein. Wenn *a* und *b* von den Vielen sind, verschieden von einander, so müssen sie geschieden sein, es muss also zwischen ihnen ein drittes, *c*, liegen, welches verschieden von *a* und *b* ist. Damit dieses aber wieder möglich ist, muss ein viertes, *d*, zwischen *a* und *c* und ein fünftes, *e*, zwischen *c* und *b* liegen u. s. f. ins Unendliche.

2) Aristot. met. *B*, 4.

3) Simpl. in phys. Aristot. f. 30. Wir würden sagen: Alles was Grösse hat ist ins Unendliche theilbar, und jeder Theil hat noch Grösse, mithin muss 1) jedes von den Vielen gleich unendliche mal einer Grösse sein, d. h. seine Grösse muss ins Unendliche gehen. Da die Theilbarkeit aber ins Unendliche geht, so kommt man 2) auf unendlich kleine Grössen, welche die Vielen sind, also ist jedes der Vielen ins Verschwindende klein. Dieser Widerspruch tritt noch gegenwärtig in der Atomenlehre der Physiker auf. Die Atome sollen unendlich klein sein und doch durch ihre Zusammensetzung die Körper bilden, wonach sie Grösse haben müssen. Das unendlich Kleine ist das Verschwindende, welches hinzugesetzt nicht vermehrt, hinweggenommen nicht vermindert. Die Physiker haben den Zenon noch nicht überwunden.

4) Simpl. in phys. Arist. f. 255. Cf. Aristot. phys. *H*, 5. (p. 250, a, 19.).

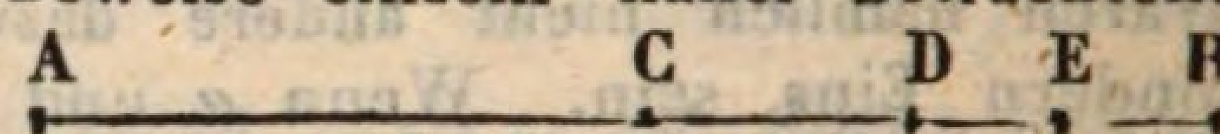
5) Simpl. in phys. Arist. f. 130, b. cf. f. 131. — Aristot. phys. *Δ*, 3. (p. 210, b, 22.).

§. 77. *Fortsetzung.*

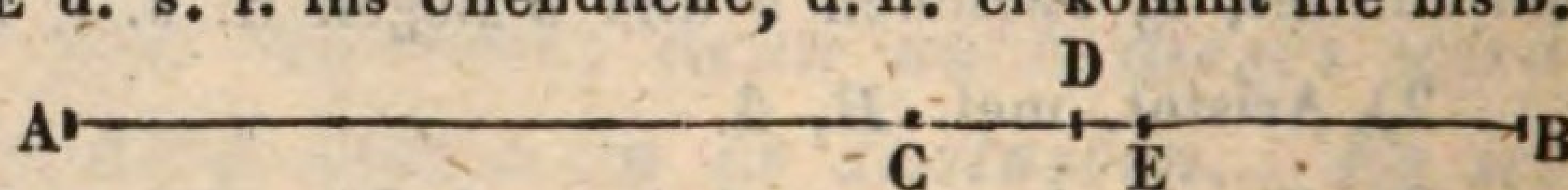
Am berühmtesten sind des Zenon Beweise gegen die Bewegung. Aristoteles sagt: *Vier Worte des Zenon über die Bewegung sind, welche den Lösenden Schwierigkeiten*

darbieten. Das erste läugnet die Bewegung, weil das Bewegte vorher zur Hälfte kommen muss, ehe es zum Ziele gelangt. — Das zweite ist der sogenannte Achilleus. Es ist aber dieses, dass das Langsamere niemals laufend von dem Schnelleren eingeholt wird; denn nothwendig muss das Verfolgende vorher dahin kommen, von wo das Fliehende aufbrach. — Das dritte aber, dass der sich bewegende Pfeil ruht, was in der Annahme liegt, dass die Zeit aus dem Jetzt besteht. — Das vierte aber von den im Stadium am Gleichen hin entgegengesetzt sich bewegenden gleichen Grössen, die einen von den Enden des Stadiums, die andern von der Mitte, mit gleicher Geschwindigkeit, worin nach seiner Meinung liegt, dass dieselbe Zeit gleich sei der doppelten [1]).

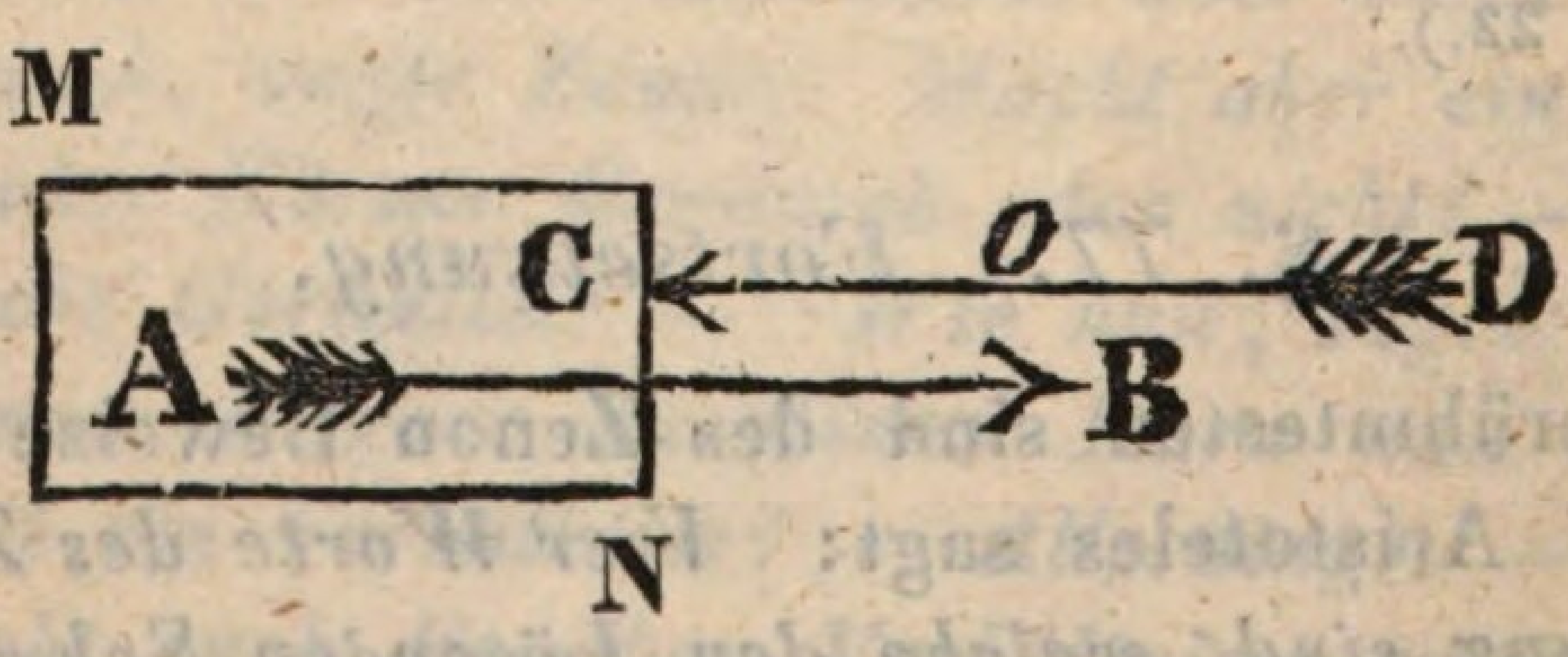
1) Aristot. phys. *Z*, 9. (p. 239, b, 9.). Cf. Simpl. in phys. Arist. f. 236, b. Themist. f. 55, b. Wir wollen die Beweise einzeln näher betrachten. a) Es soll sich jemand auf der Linie AB



von A nach B bewegen, so muss er, ehe er nach B gelangt, erst nach der Mitte C gelangt sein, um aber von C nach B zu kommen, erst wieder nach der Mitte dieses Abstandes, erst nach D, hierauf erst wieder nach der Mitte von DB, erst nach E u. s. f. ins Unendliche, d. h. er kommt nie bis B. — b) Von A nach B hin



soll der schnellfüssige Achilleus laufen, um eine von C aus kriechende Schildkröte einzuholen. Wir wollen annehmen, Achill bewege sich 1000 mal schneller als die Schildkröte. Ehe Achill die Schildkröte einholt, muss er nach C gelangen, und in der Zeit während welcher er den Weg AC durchläuft, hat die Schildkröte den Weg $\frac{AC}{1000} = CD$ zurückgelegt. Nun geht Achill von C, die Schildkröte von D aus, und wenn jener bis D gelangt ist, hat diese wieder einen Vorsprung $= \frac{DC}{1000} = \frac{AC}{1000 \cdot 1000} = DE$. Mithin wird der Vorsprung der Schildkröte immer kleiner, aber ins Unendliche behält sie einen Vorsprung. — c) Zeit ist Jetzt, weil Vergangenheit und Zukunft nicht sind, der fliegende Pfeil ist immer im Jetzt, d. h. immer in der seienden Zeit, nie in der vergangenen oder zukünftigen; was aber nicht aus der Gegenwart heraustritt, bewegt sich nicht. Oder: Nichts bewegt sich im Jetzt; das nicht Bewegte ruht; der Pfeil ist immer im Jetzt, also ruht er. (Simpl. l. c.). — d) Wir haben die Ebene MN,



innerhalb welcher sich zwei Pfeile AB und CD mit gleicher Geschwindigkeit aber in entgegengesetzter Richtung bewegen, und zwar sollen MN, AB und CD gleich lang sein, und sie anfänglich so gestellt sein, dass AB von der Mitte, CD vom Ende der Ebene aus sich bewegt. Braucht jeder Pfeil 2 Secunden um die Länge der Ebene zu durchmessen, so ist nach Verlauf Einer Secunde die Stellung der Pfeile diese:



Fassen wir den Punkt *O* ins Auge, so hat sich dieser während 1 Sec. erstens mit der Geschwindigkeit des Pfeils, d. h. um die halbe Länge der Bahn fortbewegt, zugleich aber hat er auch die ganze Länge des Pfeils AB, d. h. die ganze Länge der Ebene durchmessen, welche Länge bei der angenommenen Geschwindigkeit in 2 Sec. zurückgelegt wird, derselbe Punkt macht die Bewegung, welche 1 Sec., und die, welche 2 Sec. entspricht, zugleich, oder 1 Sec. u. 2 Sec. sind in Bezug auf diese Bewegung gleich. — Es kann im Allgemeinen bei diesen Sätzen von der Bewegung daran erinnert werden, dass auch die neuere Physik lehrt, wie die sinnliche Bewegung nur etwas Relatives sei. Es kann sich etwas zugleich bewegen, in Bezug auf einen Gegenstand und ruhen in Bezug auf einen andern. Lichtenberg bediente sich des Witzwortes, welches auch zu einem zenonischen Beweise sich gestalten liesse: Wenn eine Kanonenkugel von Ost nach West gegen eine Festung geschossen würde, so wäre es eigentlich die Festung, welche auf die Kanonenkugel zuflöge (vermöge der Achsenumdrehung der Erde), während die Kugel ruhe. — Diogenes von Sinope widerlegte die Beweise des Zenon, indem er schweigend aufstand und ging (Diog. Laert. VI, §. 39. Sext. Emp. Pyrrhon. hyp. III, 8. §. 66.), gegen solche Widerlegung ist aber zu erinnern, was oben §. 75, 4. gesagt wurde.

§. 78. *Fortsetzung.*

Ueber das Eins philosophirt Zenon ähnlich wie Parmenides, aber so dass er auch die bei Parmenides noch vorkommenden, aus der Negation des Vielen auf das Eins übergetragenen Bestimmungen aufhebt, denn das Eins ist seinem Inhalte nach nicht bloss als Negation des Vielen zu fassen. *Unmöglich, sagte er, sei es, dass wenn Etwas ist, es geworden sei. Er sagte diess in Beziehung auf den Gott. Denn nothwendig müsse das Gewordene aus Gleichartigem oder aus Ungleichartigem geworden sein. Es sei aber keines von beiden möglich. Denn weder komme es dem Gleichartigen zu vom Gleichartigen mehr erzeugt worden zu sein, als es erzeugt zu haben (weil den Gleichen und Gleichartigen ganz dieselben Verhältnisse* —

Bestimmungen — gegen einander zukommen), noch sei aus dem Ungleichartigen das Ungleichartige geworden. Denn wenn aus dem Schwächeren das Stärkere, oder aus dem Kleineren das Grössere, oder aus dem Schlechteren das Bessere, oder im Gegentheile aus dem Besseren das Schlechtere würde; so würde das Nichtseiende aus dem Seienden geworden sein; welches unmöglich. Desswegen nun ist der Gott ewig. Wenn aber der Gott unter Allem das Trefflichste ist, so, sagt er, kommt ihm zu Einer zu sein. Denn wenn zwei oder noch mehre wären, so ist er nicht noch das Trefflichste und Herrlichste von Allem. Jeglicher Gott der vielen nämlich, indem er gleichartig wäre, wäre ein solcher. Denn diess ist Gott und Kraft Gottes ist Herrschen (Uebertreffen) und nicht Beherrschtwerden (Uebertroffenwerden), und dass Alles beherrscht (übertroffen) werde. Insofern er also nicht der bessere, insofern ist er nicht Gott. Sind also Mehre, so sind sie nicht Götter, wenn sie unter einander in einigen Beziehungen bessere, in anderen geringere wären; denn es ist die Natur Gottes, nicht übertroffen zu werden. Sind sie aber gleich, so hat Gott nicht die Natur das Trefflichste sein zu müssen, weil das Gleiche weder besser noch geringer als das Gleiche ist. So dass wenn Gott wäre und ein derartiges wäre, so ist ein Einziger der Gott. Wären mehre, so könnte er weder Alles was er wollte, noch könnte er ein Einziger sein. Der, welcher der Eine ist, ist durch und durch gleichartig, Sehen und Hören und die anderen Sinne durch und durch besitzend. Denn wenn nicht, sind Theile Gottes und diese herrschen und werden beherrscht von einander; welches unmöglich. Der welcher durch und durch gleichartig ist, ist kugelförmig; denn nicht ist er hier ein solcher, dort aber nicht, sondern durch und durch. Der aber ewig ist und Einer und kugelartig, ist weder unendlich noch wird er begrenzt. Unendlich ist das Nichtseiende, denn dieses hat weder Anfang, noch Mitte, noch Ende, noch irgend einen anderen Theil; so beschaffen aber ist das Unendliche. Wie aber das Nichtseiende, so ist nicht das Seiende. Wenn mehre wären, so begrenzten

sie sich gegenseitig. Das Eine aber gleicht weder dem Nichtseienden, noch dem Vielen; denn das Eine hat nicht woran etwas grenze. Das Eine, das ein solches ist, welches er sagt, dass der Gott sei, wird weder bewegt, noch ist es unbewegt (ἀκίνητον, nicht κινητόν wie Becker hat). *Denn unbewegt ist das Nichtseiende, weil weder ein Anderes in es, noch es in ein Anderes kommt. Bewegt aber werden die, welche mehr als Eins sind. Denn ein Anderes muss in ein Anderes bewegt werden. In das Nichtseiende kann sich nun nichts bewegen, denn das Nichtseiende ist nirgends. Wenn aber Uebergang in einander stattfände, so wäre er* (der Gott) *mehr als Eins. Desswegen werden Zwei oder Mehre als zwei bewegt; es ruht aber und ist unbeweglich das Nichts. Das Eine aber ruht weder, noch bewegt es sich; denn es gleicht weder dem Nichtseienden noch dem Vielen. In Allem aber verhält sich so der Gott, der ewig und Einer, gleichartig und kugelartig ist, weder unendlich noch begrenzt ist, weder ruht noch sich bewegt*[1]).

1) Aristot. de Xenoph. Zen. et Gorg. c. 3. Diese ganze Stelle bezieht Brandis auf den Xenophanes, und allerdings werden ganz ähnliche Bestimmungen bei Simplikios (in phys. Arist. f. 6) ausdrücklich dem Xenophanes zugeschrieben und auch diess spricht für Xenophanes, dass das Eine als Gott bezeichnet wird. Das Räsonnement ist jedoch so gebildet, dass man unmöglich dem Xenophanes dasselbe zutrauen kann, und überdiess sprechen noch folgende Gründe für Zenon: 1) Nachdem in dem angeführten Buche zuerst die Lehre des Melissos, dann die des Zenon vorgetragen worden (nach unserer Auffassung, vergl. §. 74, 1.), wird die Lehre eines dritten (des Gorgias) vorgetragen und hier heisst es sogleich (p. 979, a, 22.): *Einiges sucht er wie Melissos, anderes wie Zenon zu zeigen;* und dann (p. 979, b, 21.) wird sich 2) in ähnlicher Weise erst auf die Unendlichkeitslehre des Melissos bezogen und gleich darauf auf des Zenon Rede, περὶ τῆς χώρας, unter der, wie man aus dem Zusammenhange sieht, der oben im Texte enthaltene Beweis zu verstehen: dass Bewegung nur von Zweien oder Mehren stattfinden könne. Dieser Beweis fällt auch in Wahrheit zusammen mit dem §. 76. angeführten gegen den Raum. 3) Am Schlusse der Abhandlung, welche wir für Zenon gelten gelassen, heisst es: *Denn Zenon sagt, der Gott sei Körper* (es ist diess Folgerung des Verfassers), *er mag es nun als das All oder als irgend sonst etwas angeben. Denn wäre er unkörperlich, wie wäre er unveränderlich kugelartig, wann er sich so weder bewegte noch ruhte nirgendswo seiend?* Diese Stelle bezieht sich genau auf die obenstehende Lehrmeinung. Endlich ist es 4) der gesammten Richtung des Zenon durchaus und allein angemessen, den Widerspruch, wie er ihn im Gebiete der Meinung nachgewiesen, da er Resultat der Erkenntniss ist, als Gegensatz am Einen aufzuzeigen. Die Meinung wird durch den Widerspruch vernichtet, weil sie

ihn nicht zu ertragen vermag, mit ihm aber die Erkenntniss gewonnen. — Die Beziehung auf Gott in den angeführten Worten ist Anschliessen des Gedankens an die Vorstellung. Einen wahren, trefflichen Ausgangspunkt hat die eleatische Philosophie in den Bestimmungen, dass das Eins weder begrenzt noch unendlich, weder ruhend noch bewegt sei. Damit nämlich geht sie über sich selbst hinaus, über die Bestimmung des Einen nur durch Negation der Vielen (sinnlichen Dinge). Es liegt nahe auszusprechen, was schon in dem Gesagten enthalten (was nicht begrenzt ist, ist unendlich; was nicht unendlich ist, ist begrenzt; was also weder begrenzt noch unendlich, das ist sowohl unendlich als begrenzt etc.): so hat das Eine zugleich begrenzte Unendlichkeit als unendliche Begrenztheit, d. i. Persönlichkeit (daher in der Vorstellung: Gott), und ruhende Bewegung, bewegte Ruhe, d. h. Selbstbestimmung; es begrenzt sich selbst, es bewegt sich selbst, d. h. indem es sich verändert, wird es zu sich selbst. — Oder: die Eleaten haben Ruhe, Bewegung, Grenze, Unendlichkeit dem Sinnlichen abstrahirt, daher bestimmen sie Grenze als Nebeneinandersein Verschiedener, Bewegung als Uebergang Verschiedener in Verschiedene; aber es zeigt sich auf, dass sich im Eins die Gegensätze aufheben, dass es eine Grenze gibt, die sich selbst begrenzt, eine Bewegung, die sich in sich selbst bewegt. Daraus, dass das Eins, das Seiende, weder endlich noch unendlich sei, folgt, dass es nicht selbst als eines der endlichen Grössen genommen werden dürfe und wird die Stelle des Zenon begreiflich, welche Simpl. phys. p. 30, a. anführt: *Wenn das Seiende Grösse hätte und theilbar wäre, so würde das Seiende Viele sein und nicht Eins. Und hieraus zeigte Zenon, dass nichts von den Seienden* (nämlich den Vielen) *das Eins ist.* Cf. Simpl f. 21, b. — Zu einer positiven Erkenntniss des Eins kommt es dennoch bei Zenon so wenig wie bei den übrigen Eleaten, daher ist glaublich, dass Zenon gesagt habe (Simpl. phys. 30, a.): *Wenn ihm jemand das Eins angebe, was es sei, so werde er die Seienden* (die Vielen) *angeben* (erklären); in welchem Satze der Zusammenhang des Einen mit den Vielen nicht erkannt, aber angedeutet ist. Am nächsten kommt aber Zenon der Erkenntniss des Eins darin, dass er zeigt, wie die Vielen zugleich Nichteins und Eins sind. Simpl. phys. 30, b. bemerkt nämlich ausdrücklich, die angeführten Widersprüche, dass, wenn Viele wären, sie zugleich gross ins Unendliche und klein zum Verschwinden sein müssten, und was daraus folgt, dass weder das entwerdende noch das verwerdende (das Entstehende und das Vergehende) sei, führe Zenon nicht an, *das Eine aufhebend, sondern, dass, wenn jedes der Vielen und Unendlichen Grösse hat, nichts genau Eins sei wegen der Theilung ins Unendliche. Es muss aber Eins sein, welches er zeigt, aufzeigend, dass nichts Grösse hat, weil jedes der Vielen mit sich selbst dasselbe und Eins ist.* — Im Einssein der Dinge zeigt sich die Wirklichkeit des Eins! Das Eins ist ihm Wirklichkeit, und das Unwirkliche an den vielen Dingen ist diess, dass sie nicht nur mit sich dasselbe sind, sondern auch den Widerspruch an sich haben, auch Nichteins sind. — Ganz falsch ist die Meinung der Späteren, welche den Zenon nicht verstehend ihn zu einem Skeptiker oder Sophisten machen und wie Seneca Epist. 88. fine sprechen: *Parmenides ait, ex his quae videntur, nihil esse in universum. Zenon Eleates omnia negotia de negotio dejecit: ait, nihil esse. – Si Parmenidi credo, nihil est praeter unum. Si Zenoni, ne unum quidem.* — Auch das zweite Gebiet der Meinung: es gäbe mehre Welten, aber kein Leeres, die Natur von Allem sei aus Warmem und Kaltem, Trocknem und Feuchtem u. dergl. hat Z e n o n angebaut. Cf. Diog. Laert. IX, §. 29. Stob. ecl. phys. p. 60. 62.

§. 79. *Fortsetzung.*

Während von Anaxagoras (s. d.) der Verstand oder Gedanke als Prinzip anerkannt wurde, nämlich als das, *welches wie in den lebenden Wesen, so auch in der Natur die Ursache der Welt und jeglicher Ordnung sei,* aber sich Anaxagoras der von ihm angegebenen Prinzipe des Stoffs und der Bewegung *gar nicht oder wenig bediente* (cf. §. 55); haben erst die Pythagoräer die Welt annäherungsweise als Gedankenwelt (cf. §. 66.) aufgefasst, dann die Eleaten sie als solche näher erkannt und von der Welt des Scheins unterschieden [1]). Sie haben jenen die alleinige Wahrheit und Wirklichkeit zugesprochen, da diese, wie Herakleit gezeigt, kein Sein sondern nur ruheloses Werden hat. Der Gedanke der Eleaten ist subjectiv, weil sie ihn nicht in dem was gegenständlich ist auf und nachweisen. Wird nun der subjective Gedanke im Allgemeinen als Prinzip festgehalten, so wird das denkende Subject, der Mensch mit seinem Bewusstsein, zum Inhaber der Wahrheit, zum Wesentlichen, gegen welches nichts was gegenständlich ist sich als wahr und wirklich erhalten kann. Solches ist der Standpunkt der Sophisten.

1) Indem sie alle Bewegung (Veränderung u. s. w.) als unwahr nachwiesen, haben sie in der Dialektik selbst den Gedanken in seiner beweglichen Natur dargestellt; aber sie sind zu solcher Reflexion nicht fortgegangen, sondern bei der blossen Negation der Welt des Scheines stehen geblieben. Unser jetzt allgemeines Bewusstsein stellt die Welt des Gedankens und die des Scheines zwar auch einander entgegen, aber so, dass eine n e b e n der andern bestehen bleibt. Cf. §. 67.

D. D i e S o p h i s t e n.

§. 80. *Athen.*

Athen hatte durch die Klugheit und Tapferkeit, mit welcher seine Bürger gegen die Perser gekämpft, den grössten politischen Einfluss in Griechenland gewonnen. Zahlreiche Bundesgenossen schlossen sich an Athen an, indem sie anfangs Truppen unter den Oberbefehl athenienscher Feldherrn stellten und Beiträge zu den Kriegskosten zahlten, nachher aber (immer angeblich zu den ewigen Perserkriegen), regelmässig festgesetzte Summen schickten,

einen Tribut, der sie um ihre Freiheit brachte, da sie zumal auch bald genöthigt wurden in Athen Recht zu nehmen und atheniensische Obrigkeiten anzuerkennen [1]). In Athen gewann das demokratische Prinzip an Ausdehnung und Kraft [2]). Perikles, in Klugheit, Beredsamkeit, Edelsinn und Herrschbegier gleich ausgezeichnet, gewann das Volk, indem er der Eitelkeit desselben zuvorkam, prachtvolle Gebäude aufführte und für Gerichte und Volksversammlungen Sold aus dem öffentlichen Schatze an das Volk zahlen liess [3]). Aus Begier nach Ehre und nach Geld drängten sich die gemeinen Athener zu den Gerichten, bald benutzte man diese, um von den Reichen Geld zu erpressen, machte muthwillige Anklagen und urtheilte nach Gunst, welche sich endlich durch Geld erkaufen liess. Es wurde Gericht gehalten nicht um des Rechtes willen, sondern damit das Volk zu richten und zu verdienen habe. Um politische Bedeutung zu gewinnen musste man die Menge zu bereden verstehen, und so bildete sich im allgemeinen Streben eine Beredsamkeit aus, welche nicht durch Wahrheit und Sittlichkeit des Inhalts, sondern durch Wortglanz und Aufregung der Leidenschaften den Sieg zu erringen suchte. Durch den gebildeten Perikles waren Künste und Wissenschaften in Athen heimisch geworden, und hatten bei einem Volke von freien und müssigen Herren Aufnahme gefunden. Alles strebte nach einer Bildung, von welcher man Vermehrung der Macht und der Glücksgüter erwartete, um so mehr, da alte Sitte nur hinderlich dem Emporstrebenden war, alte Religiosität schon dem Halbgebildeten als Fiction der Dichter erschien und nur insofern Werth hatte, als sie den Künsten Gegenstände darbot, um weniger diese als sich selbst und die Stadt der Athener zu verherrlichen. Wie in den Perserkriegen die edelsten Leidenschaften bei den Griechen zu den herrlichsten Thaten aufgeregt wurden, so waren es die unedelsten, welche den peloponnesischen Krieg entzündeten und gegentheils von ihm entzündet wurden. Auf welche Seite der Sieg sich auch wenden mochte, es wurde griech. Leben ertödtet und die Einzelintressen herrschsüchtiger Städte wurden begünstigt.

Alles was ursprünglich gemeinsames Band der Griechen war, ging in diesem Kriege zu Grunde: altväterliche Sitte, Religiosität, Pietät. In den einzelnen Städten, besonders aber in dem am meisten schuldbeladenen Athen, war es jedoch im Grunde nicht einmal das Wohl der Stadt selbst, für welches man kämpfte, sondern die Leidenschaften einzelner Personen waren es, welche sich durch jedes Mittel geltend zu machen strebten, und, indem Schicksal und Wille des vielköpfigen Volkes hin und hergeworfen wurden, jede Beruhigung wie nach Innen so auch nach Aussen unmöglich machten. Unter solchen Umständen mussten Männer Beifall und Anhang finden, welche mit der Bildung, welche sie ausbreiteten, den Einzelnen das Mittel sich politisch geltend zu machen darboten, und den Geist des Einzelnen höher stellten als den allgemeinen Geist, welcher Staaten, Sitten und Religion gegründet.

1) Cf. Manso über das Verhältniss zwischen den Athenern und ihren Bundesgenossen. Breslau 1802. 4. Guil. Groen van Prinsterer resp. ad quaest. quae fuerit ratio necessitudinis, quae inde a pugna Plat. usque ad init. belli Peloponn. Atheniensibus cum civitatibus sociis intercessit. Lugd. B. 1820. 4. u. a. — Für den Beitrag der Bundesgenossen sollte Athen statt dieser Schiffe stellen und bemannen. Einige stellten auch später noch selbst ihre Schiffe. Cf. Thucyd. I, 96. und ib. VI, 85.: *Wir führen die Leitung über unsere dortigen Bundesgenossen je nachdem sie uns nützlich sind: die Chier und Methymnäer sind unabhängig unter der Bedingung, dass sie Schiffe liefern: die Meisten halten wir strenger, weil sie Geldlieferungen haben.* Die eigene Bequemlichkeit brachte die Bundesgenossen in Abhängigkeit, und beraubte sie zugleich der Mittel wiederum ihre Freiheit zu behaupten. Cf. Thucyd. I, 99. Der Syracusier Hermokrates sprach zu den Siciliern von der Verfahrungsart der Athener (Thuc. VI, 76.): *Denn unter dem Vorwande an den Persern Rache zu nehmen, von den Ioniern und von Allen, die aus eigenem Entschlusse zu ihrem Kriegsbunde traten, freiwillig zu Anführern erhoben, haben sie dieselben unterjocht, die Einen wegen der Anschuldigung des säumig geleisteten Kriegsdienstes, die Andern wegen gegenseitiger Befehdungen, oder was sie sonst für Anklagen zur Beschönigung auf Einen nach dem Andern wälzten. Es haben aber weder Diese für die Freiheit der Hellenen, noch die Hellenen für ihre eigene Befreiung dem Perserkönige widerstanden: vielmehr die Athener, damit Jene nicht Diesem, sondern ihnen unterworfen wären: Jene aber, nur um ihren Herrn mit einem anderen zu vertauschen, der zwar nicht so schwachsinnig, aber desto arglistiger war.* — S. d. folg. Anm.

2) Xenoph. de rep. Athen. zeigt, wie die Missbräuche und die Sittenlosigkeit bei den Athenern die Folge der Volksherrschaft war. *Die gemeinen Leute haben es*, sagt er, *besser* (in Athen) *als die rechten Leute* (die Vornehmen). *Auch der Sclaven und der Beisassen Zügellosigkeit ist in Athen sehr gross, — weil der Staat der Beisassen (und*

der Sklaven) bedarf, wegen der vielen Gewerbe und wegen des Seewesens. — *Bei den Gerichtstellen liegt ihnen am Rechte weniger als an ihrem eigenen Vortheile.* — — *Die rechten Leute erklären sie für ehrlos, nehmen ihnen ihr Geld, vertreiben sie und tödten sie.* — *Denen vom Volke dünkt es ein grösserer Vortheil zu sein, dass jeder Athener das Geld der Bundesgenossen besitze, diese aber nur so viel, um zu leben und zu arbeiten, und nicht im Stande zu sein, etwas gegen sie zu unternehmen.* - *Man glaubt, darin sorgten die Athener schlecht, dass sie die Bundesgenossen zwingen, nach Athen zu schiffen, um sich Recht sprechen zu lassen. Allein sie rechnen dagegen, wie viele Vortheile darin für das Volk der Athener liegen: erstens, dass sie von den bei den Gerichten hinterlegten Geldern* (des Klägers und des Beklagten, welches an die Richter vertheilt wurde) *das ganze Jahr ihre Belohnung erhalten; u. s. w.* — *jetzt ist jeder Bundesgenosse gezwungen dem Volke der Athener zu schmeicheln, weil er einsieht, dass er nach seiner Ankunft in Athen seinen Rechtstreit verlieren oder gewinnen muss bei niemand anderes als beim Volke.* — Die Seeherrschaft führt grosse Vortheile mit sich, aus denen sich die Macht der Athener erklärt, so wie auch ihre Bildung, ihr Reichthum und ihr Luxus — *die* (andern) *Griechen zwar haben mehr eine eigenthümliche Sprache, Lebensart und Kleidung, die Athener aber eine von allen Griechen und Barbaren zusammengesetzte.* Verträge und Versprechungen werden in einer Volksherrschaft nicht gehalten; *das Volk findet tausend Vorwände nicht zu thun, was es nicht will; und wenn aus dem Volksbeschlusse ein Unfall entsteht, so klagt das Volk, dass einige Wenige, die ihm entgegen seien, es zu Grunde gerichtet haben; wenn aber ein Vortheil, so schreiben sie sich selbst das Verdienst zu.* — *Die rechten Leute aber hassen sie um so mehr; denn sie glauben nicht, dass diesen die Tugend zu ihrem* (des Volkes) *Vortheile, sondern zu ihrem Schaden verliehen sei.* — *Durch Geld wird Vieles in Athen durchgesetzt* (vor dem Rathe und dem Volke), *und es würde noch mehr durchgesetzt werden, wenn Mehre Geld hergäben.* — Die Volksherrschaft bildete sich besonders im Laufe des peloponn. Krieges aus, indem die Zahl der Vornehmen sich verringerte. Cf. Aristot. de rep. *E*, 3 (p. 1303, a, 7.).

3) Ueber Perikles, dessen Leben bei Plutarch (ed. Sintenis. Lips. 1835. 8.); Barthélemy voy. du jeune Anacharsis; Introd. P. 1. Sect. 3. — J. Chr. Gottleber de moribus Periclis a Platone in Gorgia expressis, Misenae 1775. 4. — J. A. Kutzen de Pericle Thucydideo spec. I et II. Vratisl. 1829—31. 8. — Dess. Perikles als Staatsmann während der gefährlichsten Zeit seines Wirkens, Grimma 1834. 8. — C. E. Lorentzen de rebus Atheniensium Pericle potissimum duce gestis, Gotting. 1834. 8. u. v. a. Böckh in seiner Staatshaush. der Athen. Bd. 1, S. 233. sagt über Perikles: *Per. selbst war ein zu geistvoller Mann, als dass er diese Folge* (nämlich schlimme) *seiner Maassregeln verkennen konnte; aber er erblickte keine andere Möglichkeit, seine und des Volkes Herrschaft in Hellas zu behaupten; er erkannte, dass mit ihm Athens Macht untergehen würde, und suchte sich möglichst lange zu halten; übrigens verachtete er den Haufen eben so sehr als er ihn fürchtete.* — Von dem Glanze Athens im Zeitalter des Perikles legt das beste Zeugniss ab das Verzeichniss der grossen Schriftsteller und Künstler, welche ihm angehören. Mit Uebergehung der sogleich näher zu bezeichnenden Sophisten führe ich nur an: die Dichter Sophokles, Euripides, Aristophanes; den Astronomen Meton; die Redner Antiphon, Andokides, Lysias; den Geschichtschreiber Thukydides; die Maler Polygnotos, Parrhasios und Zeuxis; die Bildner Pheidias (Polykleitos) und Alkamenes. Die Sittenverderbniss

in Athen und der Glanz in Wissenschaft und Kunst gehen nicht zufällig Hand in Hand. Das bisherige Dasein des griech. Volkes beruhte ursprünglich auf Grundlagen, welche durch die erwachsene Bildung vernichtet worden waren. An die Stelle einer kindlich poetischen Weltanschauung, welche von einem von Göttern bewohnten Himmel träumte, war nüchterne, prosaische Erkenntniss getreten, und wie diess stets zu geschehen pflegt, während die edelsten und kräftigsten Geister in Besitz einer höheren Erkenntniss sich setzten und dieselbe ausbreiteten, fasste der grosse Haufe nur die in der Lehre der Philosophen enthaltene Negation des Bestehenden auf, gab die bisherigen Vorstellungen auf, ja zog gegen sie mit aller Arroganz des anfänglichen Gedankens zu Felde. Die Partei der am Alten Festhaltenden vermochte nur schwachen Widerstand zu leisten, der zuweilen in Anklagen der Gottlosigkeit oder Gottesläugnerei sich äusserte. War auch der griech. Geist, wie wir gesehen haben, zur Freiheit berufen (§. 21.), so geht doch z. B. schon aus der republikanischen Richtung, welche alle griech. Staatsverfassungen nahmen (§. 20.), hervor, dass die griech. Freiheit eben nur eine Freiheit des Griechen, nicht des Menschen war, d. h. der Mensch war frei nicht als solcher schlechthin und zwar in seiner ihm eigenen Individualität, sondern nur nach der allgemeinen ihm zukommenden Bestimmung nicht Barbar sondern Grieche zu sein. Das Griechenthum musste zertrümmert werden, damit die Menschheit eine neue Welt auf diesen Trümmern gründe, aber diese neue Welt war nichts anderes als die reife Frucht der Blume Griechenland, welche neue Wurzeln, Zweige und Blüthen getrieben hat. In den Sophisten fallen (im Reiche des Bewusstseins) die Blätter der Blüthe ab und in der folgenden Philosophie erscheint die Frucht. Wir werden diess näher betrachten. — Es kann noch die Frage aufgeworfen werden, wie Athen zu der geistigen Regsamkeit gekommen, die es so gross gemacht. Die polit. Bedeutung ist nicht allein der Grund; denn Sparta war vor den Perserkriegen mächtiger als Athen und trug auch im peloponn. Kriege endlich den Sieg davon. Die spartanische Staatsverfassung zehrte (echt griechisch) alle Individualität in das allgemeine Dasein des Staates auf, und zwar bis zu den natürlichen Bedingungen des Individuums: sie löste sogar die Familienbande, machte Eigenthum, welches an der Person haftete, unmöglich. In Athen dagegen blieb die Familie, der Bürger wurde nur dadurch zum Allgemeinen, dass er das Bewusstsein hatte, dieses habe in ihm sein Dasein; diess ist der demokratische Stolz. Damit war aber die Möglichkeit individueller Ausbildung vorhanden; das Resultat war nun, dass, als die Vielen sich ausbildeten, der Staat in jedem ein anderer war, und so ging Athen über der Vielköpfigkeit seiner Bürger, von denen jeder den Staat nach seiner Bildungstufe bestimmen wollte, zu Grunde. In Sparta war jede individuelle Ausbildung schon Staatsverbrechen, und wie nur der Einzelne anfing als solcher sich zu behaben, Familienintresse zu hegen, Vermögen zu erwerben, ging der Staat zu Grunde. — Vgl. Hermann griech. Staatsalterth. Cap. VII.

§. 81. *Sophisten.*

Ludov. Cresollii theatrum veterum rhetorum, oratorum, declamator. i. e. sophistarum, de eorum disciplina ac discendi docendique ratione. Paris. 1620. 8. u. in Gronov. thes. T. X. — Ge. Nic. Kriegk Diss. de Sophistarum eloquentia. Jenae 1702. 4. — Joh. Ge. Walchii diatribe de praemiis veterum sophistarum, rhetorum atque oratorum in s. Parergis academicis p. 129 und de enthusiasmo veterum sophistarum atque oratorum. Ebend. p. 367 sq. — Jacobi Geel hist. critica sophistarum, qui Socratis aetate Athenis floruerunt, in nov. act. litter. societ. Rheno-Trajectinae p. II. 1832.

Die Sophisten waren in Wissenschaft und Leben gebildete Menschen, welche vom Lehren der Wissenschaft nach ihrer Anwendbarkeit fürs Leben und der Kunst zu leben Profession machten. Da das allgemeine Streben der republikanischen Griechen auf politische Bedeutsamkeit gerichtet war und diese am ersten durch die Kunst des Redens und das Auffinden der besten Gründe für die zur Vertheidigung übernommene Sache zu gewinnen war, so suchten die Sophisten ihren Schülern namentlich hierin Geschicklichkeit beizubringen. Sie waren (wie denn überhaupt kein Unterschied verschiedener Wissenschaften gemacht wurde), philosophisch gebildet, ja nehmen im Verlaufe der Geschichte der Philosophie eine bedeutende Stelle ein, insofern sie den Gedanken als das Prinzip von Allem anerkannten, welches das Resultat aller bisherigen Philosophie war und zwar zunächst den Gedanken, wie der Mensch das nächste Bewusstsein von ihm hat: den subjectiven Gedanken. Sonach ist ihnen der *Mensch das Maass aller Dinge*. Als wahrhaft mit philosophischer Erkenntniss das Bewusstsein über ihr eigenes Treiben hegend erscheinen die Sophisten, wenn sie sich rühmten, Alles beweisen zu können, da nämlich ein gebildeter Mann für Alles gute Gründe anzugeben versteht[1]).

1) Σοφιστής war früher nicht, wie gegenwärtig, ein entehrendes Wort, sondern Weise (σοφοί z. B. Solon, Pythagoras) und Dichter wurden so genannt. Cf. Diog. Laert. Prooem. §. 12. Menag. ad l. Jetzt meint man unter Sophist einen gewandten Menschen, der hinter Scheingründen, die er plausibel zu machen versteht, schlechte Absichten verbirgt. Die alten griech. Sophisten haben keine schlechten Absichten gehabt, wenn auch die Folgen ihrer Lehre der Sittlichkeit gefährlich waren, d. h. es musste nicht, wer ein Sophist sein wollte, heucheln und lügen. Im Protagoras entwirft Platon ein Bild von dem sophist. Treiben seiner Zeit. Der junge Hippokrates kommt zu Sokrates bittend, dieser möge mit dem nach Athen gekommenen Protagoras sprechen, dass er ihn als Schüler annehme. Er ist voller Eifer dem berühmten Sophisten sich übergeben zu können; ein Beispiel, mit welcher Begeisterung die Sophisten bei der Jugend Anhang fanden. Ein Anflug von Verachtung musste an den Sophisten haften; denn als Sokrates dem Hippokrates die Frage nahelegt: ob er selbst ein Sophist werden wolle, erröthet dieser und Sokrates sagt: *Würdest du dich nicht schämen, den Hellenen dich als Sophisten darzustellen?* Was aber das anerkannt Schmähliche an den Sophisten war, sieht man gleich aus dem Folgenden: weil sie ein Gewerbe aus ihrer Kunst machten, *nicht nur eine Uebung, wie es einem von freier Herkunft, der sich selbst leben will, geziemt* (vergl. §. 21 u. 24.). Nun fragt Sokrates, was

doch ein Sophist sei? Hipp. antwortet zunächst: *Der, welcher sich auf Kluges versteht, wie auch der Name sagt.* Und was ist dieses Kluge? fragt Sokrates. — *Er versteht gewaltig zu machen im Reden.* — Worüber, über das, was er versteht? die Antwort hierauf bleibt aus. — Sokrates nennt nun den Sophisten (p. 313.) *einen Kleinkrämer* (die Grosshändler sind die echten Philosophen) *in solchen Waaren, mit denen sich die Seele nährt, mit Kenntnissen, vor dem man sich daher hüten müsse, dass man nicht betrogen werde* Wie nämlich die Krämer mit Lebensmitteln für den Körper ihre Waare, auch die schlechte, anpreisen: *eben so auch die, welche mit Kenntnissen in den Strassen umherziehen, und jedem der Lust hat davon verkaufen und verhöken, loben freilich alles, was sie feil haben. Vielleicht aber mag auch unter ihnen Mancher nicht wissen, was wohl von seinen Waaren heilsam oder schädlich ist für die Seele, und eben so wenig wissen es die, welche von ihnen kaufen etc.* Sokrates warnte vor der Gefahr; doch sie gingen. Sie fanden den Protagoras *im bedeckten Gange herumwandelnd* mit 6 Schülern zur Seite und einem Chore von Nachtretern. *Hippias sass gegenüber auf einem Sessel, um ihn herum auf Bänken* eine Menge Zuhörer. *Prodikos lag in Decken und Felle eingehüllt in einem Gemache, um ihn auf Polstern* gleichfalls ein Schwarm von Lernbegierigen. Nun wendet sich Sokrates mit seinem Schützlinge an Protagoras und empfiehlt ihn. Protagoras äussert sich unter Anderem (p. 316.): *Ein Fremdling, der die grossen Städte durchreist, und dort die vorzüglichsten Jünglinge überredet, dem Umgange mit andern Verwandten und Mitbürgern, Alten und Jungen entsagend, sich zu ihm zu halten, weil sie durch den Umgang mit ihm besser werden würden, ein solcher muss freilich auf seiner Hut sein. Denn nicht wenig Missgunst entsteht hieraus und Uebelwollen und Nachstellungen aller Art. Daher auch behaupte ich, dass die sophistische Kunst zwar schon sehr alt ist, dass aber diejenigen unter den Alten, welche sie ausübten, aus Furcht vor dem Gehässigen derselben einen Vorwand genommen und sie versteckt haben, einige hinter der Poesie, wie Homeros, Hesiodos und Simonides, andere hinter Mysterien und Orakelsprüchen, wie Orpheus und Musaios, ja einige, habe ich bemerkt, bedienten sich dazu sogar der Kunst der Leibesübungen, wie Ikkos der Tarentiner, und auch jetzt noch einer, der ein Sophist ist, so gut als irgend einer, Herodikos der Selymbrianer, ursprünglich aber aus Megara. Die Musik hat Agathokles, euer Landsmann, zum Vorwande genommen, der ein grosser Sophist ist, so auch Pythokleides von Keos und viele andere. Alle diese, wie gesagt, haben aus Furcht des Neides sich jener Künste zum Deckmantel bedient. Ich aber will mich hierin ihnen allen nicht gleich stellen, glaube auch, dass sie das nicht ausgerichtet haben, was sie wollten, diejenigen nämlich nicht getäuscht* (dass sie keine Sophisten wären), *welche in einem Staate mächtig sind, um derentwillen eben solche Vorwände gesucht werden; denn der grosse Haufe, dass ich es kurz heraussage, merkt überall nichts, und singt nach, was Jene ihm vorsagen. Wenn nun Jemand heimlich davonlaufen will und nicht kann, sondern entdeckt wird; so ist schon das Unternehmen sehr thöricht, und muss die Menschen nothwendig noch mehr aufbringen; denn neben allem Andern halten sie dann einen solchen auch noch für einen Ränkemacher. Daher habe ich den ganz entgegengesetzten Weg eingeschlagen, und sage gerade heraus, dass ich ein Sophist bin, und die Menschen erziehen will, und halte diese Vorsicht für besser als jene, sich lieber dazu zu bekennen, als es zu läugnen.* — Nun wurden auch Prodikos und Hippias herbeigerufen, denn Sokrates merkte, dass Protagoras: *den Hippias und Prodikos sehen lassen wollte, und gross damit thun, dass wir als seine Verehrer hingekommen wären.* In der Versammlung nun

fragt Sokrates im Namen des Hippokrates (p.38.): *was diesem eigentlich daraus herkommen wird, wenn er sich zu dir* (dem Protagoras) *hält?* — *Junger Mann*, antwortet Protagoras, *es wird dir also geschehen, wenn du dich zu mir hältst, dass du schon an dem ersten Tage, den du bei mir zubringst, besser geworden nach Hause gehen wirst, und an dem folgenden ebenfalls, und so alle Tage zum Besseren fortschreitest.* — *In wiefern und worin?* fragt Sokrates. — Protagoras: *Wenn Hippokrates zu mir kommt, wird ihm das nicht begegnen, was ihm bei einem andern Sophisten begegnen würde. Die andern nämlich misshandeln die Jünglinge offenbar. Denn nachdem diese den Schulkünsten eben glücklich entkommen sind, führen jene sie wider ihren Willen wiederum zu Künsten, und lehren sie Rechnen, und Sternkunde, und Messkunde, und Musik, (wobei er den Hippias ansah), bei mir aber soll er nichts lernen, als das weshalb er eigentlich kommt. Diese Kenntniss aber ist die Klugheit in seinen eigenen Angelegenheiten, wie er sein Hauswesen am besten verwalten, und dann auch in den Angelegenheiten des Staates, wie er am geschicktesten sein wird, diese sowohl zu führen, als auch darüber zu reden* (p. 319.). — Sokrates meint: *die Staatskunst sei nicht lehrbar.* Seine Gründe sind: weil bei den klugen Athenern über Staatsangelegenheiten Jeder, ohne dass man eine besondere Bildung für dieselben von ihm verlange, reden dürfe, und weil die offenbar verständigsten und trefflichsten Bürger (z. B. Perikles) auch ihre eigenen Kinder nicht einmal in der Staatskunst unterrichteten. — Protagoras kleidet nun seine Ansicht in ein Mährchen, aus dem er schliesst: Jeder müsse die Tugend der Gerechtigkeit besitzen; daraus aber, dass man die Ungerechten strafe, folge, dass man allgemein annehme, die Gerechtigkeit sei erlernbar für jeden; denn Naturfehler oder Mangel an Talent könne man nicht bestrafen. Man sage aber den Kindern von Jugend auf, diess sei Recht, jenes Unrecht, also lehre man ihnen wohl die Gerechtigkeit. Wer aber am meisten Anlagen zur Tugend habe, der werde es in ihr zwar am weitesten bringen, aber eine gewisse Durchschnittsbildung müssten alle Bürger des Staates haben. Der weitere Verlauf des Dialogs ist nun der, dass im Gespräche über die Tugend Sokrates den Protagoras selbst dahin bringt, Behauptungen aufzustellen und zu vertheidigen, aus denen hervorgeht, die Tugend sei nicht lehrbar, während Sokrates selbst in sophist. Weise (d. h. mit guten Gründen) diejenigen Ansichten vertheidigt, aus welchen das Gegentheil folgen würde. Wenn man in sophistischer Weise verfährt, so geräth man mit sich selbst in Widerspruch. (Solches hat Sokrates auch im Gespräche mit Gorgias und sonst zu zeigen unternommen. Plat. Gorg. p. 482.). Diess haben übrigens die Sophisten selbst anerkannt, wenn sie sich rühmten, Alles beweisen zu können. — Wie der Satz: *der Mensch sei das Maass* zu nehmen sei, im Sinne der Sophisten, lässt Platon den Sokrates (Theaet. p. 166.) auseinandersetzen. Wie die Menschen verschieden sind, so muss nämlich auch die Wahrheit hiernach verschieden sein, ja der Mensch selbst ändert sich, und so muss für denselben Menschen Verschiedenes nach einander als Wahres dastehen. Wir drücken diese Ansicht aus: die Wahrheit sei etwas Relatives, eine absolute Wahrheit gebe es nicht. Was soll dann der Philosoph? Nach Vervollkommnung streben und Andere zu ihr hinleiten. Wahres besitzen wir Alle, aber der Eine besseres Wahre, der Andere schlechteres. An dem angeführten O. heisst es in dieser Beziehung (Protagoras wird sprechend eingeführt): *Glaubst du, es werde jemand (der in meinem Sinne antwortet) zugeben, der Veränderte sei noch derselbe als ehe er verändert ward? Oder vielmehr, es sei überhaupt Jemand Der und nicht vielmehr Die und zwar unzählig viele Werdende.* — — *Denn ich behaupte zwar, dass sich die Wahrheit so verhalte, wie ich geschrieben habe, dass nämlich ein Je-*

der von uns das Maass dessen sei, was ist und was nicht, dass aber dennoch der Eine unendlich viel besser sei als der Andere, eben desshalb, weil dem Einen Dieses ist und erscheint, dem Anderen etwas Anderes. Und weit entfernt bin ich zu behaupten, dass es keine Weisheit und keinen Weisen gebe; sondern eben den nenne ich gerade weise, welcher, wem unter uns Uebles ist und erscheint, die Umwandlung bewirken kann, dass ihm Gutes erscheine und sei. — Der Arzt macht, dass der (p. 167.) bisher Kranke ein Gesunder, d. h. ein anderer werde, als er war. *Der Arzt nun bewirkt seine Umwandlung durch Arzeneien, der Sophist aber durch Reden. Und niemals hat Einer Einen, der Falsches vorstellte, dahin gebracht, hernach Wahres vorzustellen* (so nämlich, dass jener derselbe geblieben wäre). *Denn es ist weder möglich, das was nicht ist vorzustellen, noch überhaupt Anderes, als in Jedem erzeugt wird; dieses aber ist immer wahr. Sondern nur demjenigen, der vermöge einer schlechteren Beschaffenheit seiner Seele auch auf eine ihr verwandte Art vorstellt, kann eine bessere* (Seele) *bewirken, dass er Anderes und solche Erscheinungen vorstelle, welche dann Einige aus Unkunde das Wahre nennen; ich aber nenne nur Einiges besser als Anderes, wahrer hingegen nenne ich nichts.* — *Weise sind in Beziehung auf thierische Leiber die Aerzte, in Beziehung auf Gewächse die Landleute — weise und gute Redner bewirken, dass den Staaten anstatt des Verderblichen das Heilsame gerecht erscheint und ist. Denn was jedem Staate schön und gerecht erscheint, das ist es ihm ja auch, so lange er es dafür erklärt; der Weise aber macht, dass anstatt des bisherigen Verderblichen ihnen nun Heilsames so erscheint und ist. Auf eben diese Art nun ist auch der Sophist, der diejenigen, welche sich unterrichten lassen, so zu erziehen versteht, allerdings weise und würdig, grosse Belohnungen von den Unterrichteten zu empfangen. Und so gilt beides, dass Einige weiser sind als Andere, und dass doch keiner Falsches vorstellt, und auch du, magst du nun wollen oder nicht, dir musst gefallen lassen, ein Maass zu sein* (nach Schleiermachers Uebers.). Hier tritt das Charakteristische der Sophisten hervor: dass sie 1) der Subjectivität die Wahrheit zuschreiben, und 2) daher Alles was sie in Betrachtung ziehen nur relativ, d. h. nur in Beziehung auf eine bestimmte Subjectivität nehmen können, also endlich 3) nur von dem, was besser oder schlechter in Bezug auf diese Subjectivität ist, d. h. was unter gegebenen Verhältnissen mehr oder weniger vortheilhaft ist, reden können. Der verständige, kluge Mann ist, welcher weiss, was unter jeglichen Umständen das Vortheilhafteste ist; daher haben die Sophisten auf Verstandesbildung gedrungen und dieselbe auszubreiten gesucht. Diess ist keinesweges verächtlich, aber es ist nicht philosophisch; denn die Philosophie untersucht die Wahrheit der Dinge, das was sie sind, aber nicht ihr relatives Verhalten. Demgemäss sind die Bemerkungen des Aristoteles zu verstehen. Met. *E*, 2 (p. 1026, b, 13.). *Die Relativität* (τὸ συμβεβηκός) *ist nur dem Namen nach* (ist nicht wirkliches Sein). *Daher hat Platon auf gewisse Art nicht schlecht die Sophistik in Beziehung auf das Nichtseiende gestellt. Denn die Reden der Sophisten beziehen sich auf die Relativität so zu sagen meist Aller: ob ein Anderer oder Derselbe der Musiker und der Grammatiker, und der Musiker Koriskos und Koriskos, und ob Jegliches was es war, aber nicht immer* (nämlich: war), *geworden ist, wie ob der, welcher Musiker war, Grammatiker geworden ist* (γέγονε), *und der, welcher Grammatiker war, Musiker geworden ist, und was sie sonst für derartige Reden haben. Denn es erscheint die Relativität als nahe stehend dem Nichtseienden. Es ist aber auch klar aus derartigen Reden; denn das, was auf andere Weise ist, hat Entstehen und Vergehen, aber nicht das, was nach Relativität ist.* (Das

Substrat der Veränderung als Seiendes festgehalten ändert sich nämlich, z. B. dieser Mensch, welcher jetzt schläft, dann wacht; Dasselbe aber in seiner Relativität festgehalten: dieser schlafende Mensch, dann dieser wachende Mensch, ist immer ein Anderes, nicht Dasselbe wird ein anderes, sondern Alles ist fortwährend ein anderes, als es ist, d. h. es ist überhaupt Nichts, aber es wird auch nicht Nichts, und so ist die Sophistik περὶ τὸ μὴ ὄν). Gleich im Folgenden thut Aristoteles dar, dass es keine Wissenschaft des Relativen (des als solches Festgehaltenen) gibt. — Cf. Aristot. met. *K*, 3. (p. 1061, b, 7.): *Die Dialektik und Sophistik beziehen sich auf das Seiende nach seiner Relativität, nicht auf das, wodurch es ist, und nicht auf das Seiende selbst, insofern es Seiendes ist.* Diess letztere bezeichnet in den folgenden Worten Aristoteles als Aufgabe der Philosophie. — Cf. Aristot. met. *K*, 8 (1064, b, 29.). — Dialektik (vgl. §. 75, 3. 4.) und Sophistik sind daher von Philosophie zu unterscheiden. Aristot. met. *Γ*, 2. (1004, b, 15.): *So hat das Seiende, wodurch Seiendes ist, gewisse Eigenthümlichkeiten (ἴδια), und diese sind es, über welche der Philosoph das Wahre zu erforschen hat. Zeichen aber ist: Die Dialektiker und Sophisten nehmen zwar dieselbe Haltung an wie der Philosoph (denn die Sophistik ist nur scheinbare Weisheit, und die Dialektiker wenden die Dialektik auf Alles an), gemeinschaftlich aber ist Allem das Seiende. Es wird aber über jene offenbar nur darum* (dialektisch) *gesprochen, weil sie der Philosophie angehören. Es dreht sich nämlich die Sophistik und die Dialektik um dieselbe Gattung wie die Philosophie, diese unterscheidet sich aber von der letzten* (die Philosophie von der Dialektik) *durch die Art des Vermögens* (τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως), *von der ersten durch die Stellung gegen das Leben* (Denk- und Handlungsart, τοῦ βίου τῇ προαιρέσει). *Die Dialektik verhält sich gegen dasselbe untersuchend* (prüfend, πειραστική), *gegen welches die Philosophie erkennend* (γνωριστική) *ist, die Sophistik scheinend* (φαινομένη), *aber nicht seiend.* — Aristot. elench. soph. 1. (p. 165, a, 21.): *Die Sophistik ist scheinende* (scheinbare) *Philosophie, nicht seiende* (wirkliche), *und der Sophist ein Handelsmann* (χρηματιστής) *von scheinender aber nicht seiender Philosophie.* Dass Platon, wie Aristoteles berichtet, den Sophisten für einen solchen halte, der sich mit dem Nichtseienden beschäftige, nicht aber mit dem Seienden, wird durch des Platon Dialog: *Der Sophist*, bestätigt. Hier heisst es p. 254: *Der Eine* (der Sophist) *in die Dunkelheit des Nichtseienden entfliehend, mit der er aus unkünstlerischer Uebung Bescheid weiss, ist wegen der Dunkelheit des Ortes schwer zu erkennen. — Der Philosoph hingegen, in vernunftmässigem Verfahren mit der Idee des Seienden stets beschäftigt, ist wiederum wegen der Helligkeit der Gegend keineswegs leicht zu erblicken.* — Aber von der Untersuchung, was der Sophist sei, wird bei Platon nicht abgelassen, sondern derselbe in seinem Scheine verfolgt und endlich festgehalten. Mit scharfer Dialektik (— auch diese wird p. 253 definirt als: *Das Trennen nach Gattungen, dass man weder denselben Begriff für einen andern, noch einen andern für denselben halte* —) wird aufgezeigt, dass das Seiende und Nichtseiende als *Verschiedenes* seien, d. h. als *Beziehung auf Anderes* (nach Relativität), und hieraus (also aus dem eigenen Prinzipe der Sophistik bei Betrachtung der Dinge) erschlossen, dass der Grund der Sophistik (der subjective Verstand) mit sich selbst in Widerspruche stehe, weil nämlich dieselben von dem Satze ausgehen: dass niemand das Nichtseiende weder erkennen könne noch aussprechen, daher jeder die Wahrheit erkenne und ausspreche (welches dasselbe wie *der Mensch sei das Maass* im Sinne der Sophisten). Nachdem schon früher gesagt (cf. p. 231 fine): *der Sophist sei der wohlbelohnte Nachsteller reicher Jünglinge; ein Grosshändler für die Seele vorzüglich mit Kenntnissen; ein Krämer*

mit denselben; ein Eigenhändler mit Kenntnissen; *ein Kunstfechter im Streitgespräche; und (vielleicht!) der von Meinungen reinigt, welche in der Seele den Kenntnissen im Wege stehen* (welches Alles nur äusserliche und oberflächliche Bestimmungen sind und als solche anerkannt werden); kommt Platon endlich zu dem Resultate über den Sophisten, in welchem zugleich die Widerlegung aller Sophistik zusammengefasst ist (p. 268 fine): *Also die Nachahmerei in der zum Widerspruche bringenden Kunst des verstellerischen Theiles des Dünkels, welche in der trügerischen Art von der bildnerischen Kunst her nicht als die göttliche, sondern als die menschliche tausendkünstlerische Seite der Hervorbringung in Reden abgesondert ist; wer von diesem Geschlechte und Blute den wahrhaften Sophisten abstammen lässt, der wird wie es scheint das Richtigste sagen* (nach Schleiermachers Uebers.). Von den folgenden grossen Philosophen ist demnach nachgewiesen worden, dass die Sophisten nicht wahre Philosophen sind, aber eben so gewiss ist es, dass sie ein Product der Philosophie gewesen sind, ja eine nothwendige Durchgangstufe der Philosophie charakterisiren. In der Widerlegung der Sophisten ist nachgewiesen: dass der subjective Verstand des Menschen ein ganz anderes Gebiet habe, als das der Philosophie, daher auch zu philosophischer Erkenntniss nicht geschickt sei. Daraus aber, wie Platon und Aristoteles die Sophisten auffassen und widerlegen, geht auf das Bestimmteste hervor, dass Ritter (Gesch. der Philos. I. S. 583.) Unrecht hat den Alten nachzusagen, sie *bezeichneten mit dem Namen Sophist eine Classe von Leuten, und die sophistische Kunst sei ihnen ein besonderes Handwerk, zu welchem das Herumwandern durch die griech. Städte, besonders aber der Geldgewinn durch den Unterricht reicher Jünglinge gehörten.* Die Alten haben vielmehr den *wissenschaftlichen Gebrauch des Namens Sophist* aufs beste gekannt, den H. Ritter weit entfernt ist zu begreifen, wenn er im Allgemeinen alle Bestrebungen der Eitelkeit *Sophistik* nennt; diess ist nur eine am Aeusserlichen haftende Vorstellung und noch dazu eine ganz vage, die sich dadurch charakterisirt, dass in sie auch die Atomisten hereingezogen werden (vergl. §. 57, 1.). — Der Philosoph muss die Sophistik nicht ausschimpfen und zum Schandpfahle für Alles machen, was ihm nicht gefällt, weil er es nicht begreift, sondern er muss sie überwinden, und diess wird der Fall sein, wenn er sie versteht.

§. 82. *Protagoras.*

Jo. K. Bapt. Nürnberger, Protagoras der Sophist über Sein und Nichtsein. Dortm. 1798. 8. — Ueber dess. Geständniss von den Göttern s. Paulus Sophronizon Heft IV. Abh. 2. — J. Lud. Alefeld mutua Protagorae et Evathli sophismata, quibus olim in judicio certarunt etc. Giess. 1730. 8. — C. Gttl. Heynii prolusio in narrationem de Protagora Gellii N. A. V, 10. et Apuleii in Flor. IV, 18. Gotting. 1806.

Protagoras aus Abdera [1]) soll ein Schüler des Demokritos [2]) gewesen sein, um 440 geblüht haben [3]) und sich zuerst als Sophist auftretend [4]) durch sein Lehren erst in Sicilien, dann in Athen [5]) grosse Reichthümer erworben haben [6]). Er wurde aber hier als Gottesläugner angeklagt, ein Werk von ihm über die Götter von den Athenern öffentlich verbrannt und er selbst vertrieben. Er starb 70

oder 90 Jahre alt auf der Flucht [7]. Von seinen vielen Schriften hat sich keine erhalten [8].

1) Diog. Laert. IX, §. 50 u. v. a.

2) Diog. Laert. l. c. Athen. VIII, 13. p. 354.: *Epikuros sagt, Protagoras der Sophist sei aus einem Lastträger und Holzträger Schreiber des Demokritos geworden, indem er von diesem wegen eigenthümlicher Zusammenstellung des Holzes bewundert wurde; von diesem Ursprunge sei er von ihm aufgenommen worden, und in einem Dorfe sei er Schulmeister gewesen, von da aber Sophist geworden.* Cf. Gell. noct. att. V, 3. Diog. Laert. IX, §. 53.

3) Ol. 84. Diog. Laert. IX, §. 56.

4) Plat. Protag. p. 317, 348. Cf. §.81, 1.

5) Plat. Hipp. maj. p. 282. Protag. p. 311. ib. Heind.

6) Plat. Men. p. 91.: *Ich weiss, dass der einzige Protagoras mit dieser Weisheit* (der Sophistik) *mehr Geld erworben hat als Pheidias, der doch so ausgezeichnet schöne Werke verfertigte, und noch zehn andere Bildhauer dazu.*

7) Diog. Laert. IX, §. 52. Sext. Emp. adv. math. IX, 56 ss. — Das Buch, wegen dessen Protagoras angeklagt wurde, begann nach Diog. Laert. l. c.: *Ueber die Götter weiss ich nichts, weder dass sie sind, noch dass sie nicht sind; denn Vieles ist, was das Wissen hindert, sowohl die Unklarheit* (des Gegenstandes) *als die Kürze des menschlichen Lebens.* — Nach Sext. Emp. l. c. soll er auf der Flucht ins Meer gestürzt und ertrunken sein. — Cf. Cic. de nat. DD. I, 23. — Ueber sein Alter cf. Plat. Men. p. 91. Diog. Laert. IX, §. 56.

8) Vergl. über dieselben Isocr. Helen. encom. p. 231. Bek. — Cic. Brut. 12. — Porphyr. ap. Euseb. pr. ev. X, 3. p. 468. Diog. Laert. IX, §. 55.

§. 83. *Fortsetzung.*

Der Mensch, sagt Protagoras, *ist das Maass aller Dinge, der Seienden, wie sie sind, der Nichtseienden, wie sie nicht sind* [1]. — *Die Materie, sagt er, sei fliessend; indem sie aber beständig fliesst, würden Zusätze statt der Abgänge und die Sinne würden umgeschaffen und verändert nach* (gemäss) *dem Alter und nach den übrigen Organen der Körper. Er sagte aber auch, die Gründe* (λόγους) *von allem Scheinenden lägen in der Materie* (ὕλη), *so dass die Materie, so viel an ihr* (ὅσον ἐφ' ἑαυτῇ) *alles sein kann, als welches sie Jeglichem* (Allen) *scheint; die Menschen aber fassten anderemahl Anderes auf nach den verschiedenen Zuständen derselben. Nämlich wer sich naturgemäss verhalte, nähme wahr das von dem in der Materie,*

was den naturgemäss sich Verhaltenden scheinen könne; die aber, welche sich gegen die Natur verhalten (nähmen wahr, dasjenige) *was denen gegen die Natur* (sich verhaltenden scheine). *Und dasselbe gilt, gemäss den* (verschiedenen) *Altern und für das Schlafen, und Wachen, und für jegliche Art des Zustandes. Es wird also nach ihm der Mensch das Kriterium der Seienden; denn Alles, was dem Menschen scheint, ist auch. Das aber, was keinem der Menschen scheint, ist auch nicht* [2]).

1) Plat. Theaet. p. 152. Der Satz wird von Platon erklärt: *Wie irgend etwas mir scheint, so ist es für mich, wie aber dir, so wiederum für dich; Mensch aber bist du sowohl als ich.* — Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 216. Cf. Sext. Emp. adv. math. 60. 388. — Aristot. met. *K*, 6 init: *Protagoras sagte, der Mensch ist das Maass aller Dinge, nichts Anderes sagend* (meinend) *als das einem Jeglichen Scheinende, sei dieses auch mit Gewissheit* (παγίως). *Verhält sich diess so, so trifft sich, dass Dasselbe ist und nicht ist, und schlecht und gut ist, und so auch das Uebrige nach entgegengesetzten Erscheinungen gesagte, weil oft Dasselbe diesen schön, jenen das Gegentheil zu sein scheint, Maass aber das Scheinende einem Jeglichen ist.* Vergl. das Folg.

2) Sext. Emp. l. c. 217—219. — Eine weitläufigere Auseinandersetzung der Lehre des Protagoras findet sich im Theaetet des Platon, welche allerdings dem Sinne der protag. Lehre gemäss gehalten ist, wie aus Vergleich mit Obigem schon hervorgeht. Dass Protagoras das Geistige nur in dem Menschen und zwar ganz subjectiv angenommen habe, aber ein objectives Dasein des Geistigen (in der Welt) gar nicht gekannt, sondern alles Objective nur als ὕλη genommen, geht nicht allein aus der Stelle bei Sext. Emp. hervor, sondern Aristoteles bemerkt dieses auch ausdrücklich. Nachdem er nämlich diejenigen erwähnt, welche absolute Bestimmung durch den Gedanken nicht für möglich halten, und unter ihnen (Met. *Γ*, 5 init.) auch des Protagoras ausführlich, sagt er von diesen Allen (l. c. p. 1010, a, 1.): *Grund der Meinung ist diesen, dass sie in Bezug auf das Seiende zwar die Wahrheit beabsichtigten, aber annahmen, das Seiende sei nur das sinnlich Wahrnehmbare; in diesem aber die Natur des Unbestimmten vielfach vorwaltet* — —. Protagoras hat offenbar die Lehre des Herakleit vom Werden aufgefasst, aber in seinem Sinne, nämlich auf den subjectiven Verstand beziehend, was bei Herakleit absolute Erkenntniss ist, und während aus der Lehre des Herakleit vielmehr folgt, der subjective Verstand vermöge das Absolute nicht zu fassen, folgert Protagoras, jeder besitze in seiner Meinung die Wahrheit, wodurch diese als etwas hingestellt wird, das mit sich selbst im Widerspruche ist. Gegen das unendliche Werden, das an die Stelle des Seins gesetzt wird, spricht Aristot. met. (l. c. p. 1010, a, 19.): *Ueberhaupt wenn zu Grunde geht, wird etwas vorhanden sein* (worein jenes zu Grunde geht), *und wenn wird, muss sein, woraus wird und wovon erzeugt wird.* Gegen Protagoras aber selbst erklärt sich aufs bestimmteste und ganz in Uebereinstimmung mit dem §. 81, 1. Beigebrachten Aristot. met. *Γ*, 6. (p. 1011, a, 15.): *Die in der Rede alle Gewalt suchen, suchen Unmögliches; denn sie wollen Entgegengesetztes sagen, indem sie*

sogleich Entgegengesetztes sagen (d. h. sie reden jetzt dafür, dann dagegen, so dass es ihre Absicht ist zu zeigen, dasselbe sei und sei auch nicht). *Wenn aber nicht Alles relativ* (πρός τι, im Verhältnisse zu einem anderen), *sondern Einiges auch an und für sich* (αὐτὰ καθ' αὑτά) *ist, so wäre nicht alles Scheinende wahr. Denn das Scheinende ist Einem* (irgend jemand) *scheinend; so dass wer sagt alles Scheinende sei wahr, Alles zu Relativem macht, u. s. w.* — Was die oben erwähnte Darlegung der protag. Lehre bei Platon betrifft, so ist sie folgende. Im Theaetet spricht Sokrates (p. 152.): *Ich will es dir sagen, es ist gar keine schlechte Rede, dass nämlich gar nichts ein an und für sich bestimmtes ist, und dass du keinem Dinge mit Recht welche Eigenschaft auch immer beilegen kannst; vielmehr wenn du etwas gross nennst, wird es sich auch klein zeigen, und wenn schwer, auch leicht und so gleicher Weise in Allem, dass eben nichts weder Eins, noch Etwas ist, noch auch irgend wie beschaffen; sondern durch Bewegung und Veränderung und Vermischung alles unter einander nur wird, wovon wir sagen, dass es ist, nicht richtig bezeichnend; denn niemals ist eigentlich irgend etwas, sondern immer nur wird es. Und hierüber mögen denn der Reihe nach alle Weisen, den Parmenides ausgenommen, einig sein, Protagoras sowohl, als Herakleitos und Empedokles etc.* — *So wirst du mir wohl*, sagt Sokrates (p. 155 fine) zum Theaetet, *Dank wissen, wenn ich dir von der Meinung dieses Mannes* (Protagoras) *oder vielmehr vieler berühmten Männer den rechten verborgenen Sinn aufspüren helfe* (p. 156.). — *Der Anfang aber, an welchem auch, was wir vorhin sagten, alles hängt, ist bei ihnen der, dass Alles Bewegung ist, und anderes ausserdem nichts, von der Bewegung aber zwei Arten, beide der Zahl nach unendlich, deren eine ihr Wesen hat im Wirken, die andere im Leiden, und aus dem Begegnen und der Reibung dieser beiden gegen einander entstehen Erzeugnisse, der Anzahl nach auch unendliche, je zwei aber immer Zwillinge zugleich, das Wahrnehmbare und die Wahrnehmung, die immer zugleich hervortritt, und erzeugt wird mit dem Wahrnehmbaren. Die Wahrnehmungen nun führen uns Namen wie diese, Gesicht, Gehör, Geruch, Erwärmung und Erkältung, auch Lust und Unlust werden sie genannt, Begierde und Abscheu, und andere gibt es noch, unbenannte unzählbare, sehr viele auch noch benannte. Die Arten des Wahrnehmbaren aber sind je eine einer von jenen an- und miterzeugt, dem mancherlei Sehen die mancherlei Farben, dem Hören gleichermaassen die Töne, und so den übrigen Wahrnehmungen das übrige ihnen verwandte Wahrnehmbare.* — *Alles dieses bewegt sich. In dieser Bewegung aber findet sich Schnelligkeit und Langsamkeit. So viel nun langsam ist, das hat seine Bewegung an demselben Orte, und in Beziehung mit dem Nahen und erzeugt auf diese Weise. Das auf diese Weise Erzeugte aber ist langsamer. Was aber schnell, das hat seine Bewegung in Beziehung mit Entfernterem und erzeugt so, und das so Erzeugte ist schneller; denn es geht im Raume fort, und in diesem Fortgehen besteht die Natur seiner Bewegung. Wenn nun ein Auge und ein solches anderes ihm angemessenes zusammentreffen und die Röthe erzeugen, nebst der ihr mitgebornen Wahrnehmung, was beides nicht wäre erzeugt worden, wenn eines von jenen beiden auf ein anderes getroffen hätte; dann wird, indem beide sich bewegen, nämlich das Sehen auf Seiten der Augen, die Röthe aber auf Seiten des die Farbe mit erzeugenden Gegenstandes, auf der einen Seite das Auge erfüllt mit der Gesichtswahrnehmung und sieht alsdann und ist geworden nicht eine Gesichtswahrnehmung, sondern ein sehendes*

Auge; auf der andern Seite wird das die Farbe Miterzeugende erfüllt mit der Röthe, und ist geworden auch wiederum nicht die Röthe, sondern ein Rothes, sei es nun Holz oder Stein oder welchem Dinge sonst begegnet, mit dieser Farbe gefärbt zu sein. Ebenso ist nun alles Uebrige, das Harte und Warme und alles Andere auf dieselbe Art zu verstehen, dass es nämlich an und für sich nichts ist, sondern dass in dem einander Begegnen Alles allerlei wird, vermöge der Bewegung (p. 157.). *Denn auch dass das Wirkende etwas ist, und das Leidende wiederum etwas, lässt sich an Einem nicht fest und sicher bemerken; denn weder ist etwas ein Wirkendes, ehe es mit einem Leidenden zusammentrifft, noch ein Leidendes ehe mit dem Wirkenden; ja auch was mit dem Einen zusammentreffend ein Wirkendes wird, zeigt sich, wenn es auf ein Anderes fällt, als ein Leidendes. So dass diesem Allen zu Folge nichts an und für sich ein Bestimmtes ist, sondern immer nur wird für irgend ein Anderes, das Sein aber überall ausgestossen werden muss, wiewohl wir es auch jetzt eben aus Gewohnheit und Ungeschicktheit gar oft und viel zu gebrauchen genöthigt waren; und man darf doch nach der Rede der Weisen weder das Etwas zugeben, noch das Wesen, noch Meins, noch Dieses, noch Jenes, noch irgend eine andere Bezeichnung die festeht: sondern der Natur gemäss muss man nur reden von Werdendem und Gewirktem, Vergehendem und Verändertem; so dass, wenn jemand etwas beharrlich setzt durch seine Rede, ein solcher sehr leicht zu Schanden zu machen ist. So muss man sowohl von dem Einzelnen reden, als auch von dem aus Vielen Zusammengefassten, durch welches Zusammenfassen man Mensch sagt und Stein und jegliches einzelne Thier und seine Gattung.* Allgemein der Inhalt solcher Anschauung wird ausgesprochen (p. 160.): *Es bleibt also, glaube ich, übrig, dass wir für einander etwas sind oder werden — — so dass, mag es nun Jemand Sein nennen, er sagen muss, es sei für etwas oder von etwas, oder in Beziehung auf etwas; oder nenne er es Werden, dann eben so. Dass aber etwas an und für sich etwas gleichviel ob sei oder werde, das darf er weder selbst behaupten, noch wenn ein Anderer diess behauptet es annehmen* (nach Schleiermachers Uebers.). Solche Rede hebt aber, wie Sokrates meint, jeden Unterschied der Erkennenden auf und enthält Widersprüche. Gegen solche Einwendungen lässt aber dann Sokrates selbst den Protagoras sich in der Art vertheidigen wie §. 81, 1, p. 154. mitgetheilt worden. — Ist jedes Scheinende wahr, so liegt der Schluss nahe, dass man nur seine eigene (durch den Vortheil als die beste sich zeigende) Meinung Anderen beizubringen (durch Ueberredung) brauche, um auch für diese dasselbe wahr zu machen. Das Mittel, diess zu bewirken, ist die Redekunst, und so sprach Protagoras aus (Diog. Laert. IX, §. 51. Plat. Prot. p. 334.), dass *über jede Sache Entgegengesetztes ausgesagt werden könne*, und (Aristot. reth. *B*, 24 fine) dass *man den schwächeren Grund zum stärkern machen könne.* Aristoteles sagt von diesem Satze: *er ist lügnerisch, nicht wahr, sondern scheinbar, und in keiner Kunst* (Wissenschaft) *gültig, nur in Rethorik und Eristik.* — Ueber die rhetorischen Künste des Protagoras cf. Spengel artium scriptores p. 40 ss.

§. 84. *Gorgias.*

C. Schönborn de authentia declamationum Gorgiae Leont. Vratisl. 1826. 4. — H. Ed. Foss de Gorgia Leont. Commentatio; interpositus est Aristotelis de Gorgia liber emendatius editus. Hal. 1828. 8.

Gorgias blühte um 430 [1]), wurde von seiner Vaterstadt Leontion, einer ionischen Kolonie, 426 nach Athen geschickt, um für jene, welche von Syrakus bedrängt wurde, zu sprechen [2]) und überredete die Athener Hilfe zu senden. Er wurde hochberühmt durch seine Redekunst und war der scharfsinnigste unter den Sophisten [3]). In Athen blieb er nicht, sondern kehrte in seine Vaterstadt zurück und hielt sich auch in andern griech. Städten auf [4]). Er sammelte grosse Reichthümer, war prachtliebend [5]), führte aber dabei ein mässiges Leben, so dass er ein hohes und heiteres Alter von 105 oder 109 Jahren erreichte [6]). Seine Schriften bestanden nicht nur in Prunkreden, sondern auch in scharfsinnigen dialektischen Werken, wie die Bruchstücke seines Werkes über *das Nichtseiende oder über die Natur* beweisen [7]). Er war namentlich durch Empedokles und die Eleaten gebildet [8]).

1) Es sind über seine Zeit sehr verschiedene Angaben vorhanden, welche sich bei seinem hohen Alter wohl mit einander vereinigen lassen. Nach Porphyrios bei Suid. s. v. *Gorgias* soll er Ol. 80 geblüht haben. Seine Schrift über das Nichtseiende soll er Ol. 84 verfasst haben, nach Olympiod. in Gorg. p. 567 ed. Routh. Er soll den Sokrates überlebt haben Quint. Instit. III, 8, 9.

2) Ol. 88, 2. Diod. Sic. XII, 53. Plat. Hipp. maj. p. 282.

3) Cf. Plat. Hipp. l. c. Aristot. reth. Γ, 1. Man sagte γοργιάζειν für: in prunkvollen Reden sprechen (Philostr. vit. Sophist. p. 501 sq. Epist. p. 919.). Von seinem Scharfsinne legt Zeugniss sein Buch über das Nichtseiende ab, s. d. folg. §.

4) Cf. Plat. Hipp. maj. l. c. und p. 70. 71. Diod. Sic. l. c. Philostr. vit. Soph. p. 481. Epist. 13.

5) Cf. Plat. Hipp. maj. p. 282. Gorg. p. 447. 499. Cic. de orat. I, 22. de fin. II, 1. Aristot. rhet. Γ, 17. u. a.

6) Athen. XIII, p. 548. Cf. Quintil. XII, 11, 21. Stob. serm. CI, 21. Diog. Laert. VIII, §. 58. et Menag. ad l. Philostr. p. 494. ib. Olear. —

7) Zwei Reden, die dem Gorgias zugeschrieben werden, finden sich in Reiske: orator. graec. Bd. 8. Cf. die von Geel §. 81. und die von Schönborn und Foss oben angeführten Schriften. — Aus dem Buche über das Nichtseiende sind Bruchstücke bei Sext. Emp. und Aristot. de Xenoph., Zen. et Gorgia zu finden. S. d. folg. §.

8) Cf. Quintil. Instit. III, 8, 9. Diog. Laert. VIII, §. 58. Plat. Men. p. 76. — Aristot. de Xen. etc. c. 5 (p. 979, a, 22.).

§. 85. *Fortsetzung.*

Gorgias der Leontiner, sagt Empedokles, *gehörte zu denen, welche das Kriterium aufgehoben, aber nicht in der Weise wie Protagoras. In seiner Schrift, betitelt über das Nichtseiende oder über die Natur, macht er drei Abschnitte nach dem Folgenden* (*κατὰ τὸ ἑξῆς*, vielleicht: *nach der sachgemässen Aufeinanderfolge): den einen und ersten, dass Nichts ist; den zweiten, dass, wenn auch* (etwas) *ist, es dem Menschen unbegreiflich; den dritten, dass, wenn auch begreiflich, doch unaussprechlich und unerklärbar einem Anderen* (kann einem Anderen nicht mitgetheilt werden).

I. *Dass nun Nichts ist, berechnet er auf diese Weise. Wenn nämlich ist, so ist entweder das Seiende, oder das Nichtseiende, oder sowohl das Seiende als das Nichtseiende. Weder aber ist das Seiende, wie er zeigen wird, noch das Nichtseiende, wie er überzeugen wird, noch das Seiende und das Nichtseiende, wie er auch dieses lehren wird; also ist nicht etwas.* A) *Und zwar ist nicht das Nichtseiende. Denn wenn das Nichtseiende ist, so wird es zugleich sein und nicht sein. Sofern nämlich nicht Seiendes erkannt wird, wird es nicht sein; sofern aber Nichtseiendes ist, wird es wiederum sein. Durchaus widersinnig aber ist, dass etwas zugleich sei und nicht sei. Also nicht ist das Nichtseiende. Und andrerseits, wenn das Nichtseiende ist, so wird das Seiende nicht sein. Denn diese* (das Seiende und das Nichtseiende) *sind einander entgegengesetzt; und wenn dem Nichtseienden das Sein zugekommen ist, so wird dem Seienden das Nichtsein zukommen. Nicht jedoch ist das Seiende nicht, noch wird das Nichtseiende sein.* — B) *Ferner ist auch nicht das Seiende.* a) *Denn wenn das Seiende ist, so ist es entweder ewig, oder geworden, oder zugleich ewig und geworden. Weder aber Ewiges ist, noch Gewordenes, noch Beides, wie wir zeigen werden; also ist das Seiende nicht.* α) *Denn wenn das Seiende ewig ist (denn von hier muss man beginnen), so hat es nicht irgend einen Anfang.*

Denn alles was wird hat irgend einen Anfang. Das Ewige aber, da es als ungewordenes festeht, hatte nicht einen Anfang. Was aber nicht einen Anfang hat, ist unendlich. Wenn es aber unendlich ist, ist es nirgends. Denn wenn es irgendwo ist, so ist ein anderes als es jenes das Seiende, in welchem es ist. Und so wird nicht unendlich sein das Seiende, was von einem umfasst wird. Denn das Umfassende ist grösser als das Umfasste; nichts aber ist grösser als das Unendliche, so dass nicht irgendwo das Unendliche ist. Auch wird nicht in ihm (in dem Unendlichen das Unendliche) *umfasst. Denn dasselbe wird sein das in welchem und das in ihm. Und zwei wird werden das Seiende: Ort und Körper. Das nämlich in welchem, ist Ort, das aber in ihm, Körper. Diess ist aber widersprechend. Also ist auch nicht in ihm das Seiende. So dass wenn ewig ist das Seiende, ist es unendlich; wenn es aber unendlich ist, ist es nirgends; wenn es aber nirgends ist, ist es nicht. Also wenn ewig das Seiende ist, ist das Seiende überhaupt nicht* (οὐδὲ τὴν ἀρχὴν ὄν ἐστι). *β*) *Aber auch nicht geworden kann das Seiende sein. Denn wenn* (es) *geworden ist, so ist es entweder aus Seiendem geworden, oder aus Nichtseiendem. Aber weder ist aus dem Seienden geworden, denn wenn Seiendes ist, ist es nicht geworden, sondern es ist schon; noch aus dem Nichtseienden, denn das Nichtseiende kann nicht etwas gezeugt haben, denn das etwas zu erzeugen Fähige* (γεννητικόν τινος) *muss nothwendig theilhaben am Dasein* (ὕπαρξις). *Also ist auch nicht geworden das Seiende; γ*) *nach demselben* (den vorhergehenden Erörterungen, dass das Seiende nicht ewig und nicht geworden) *aber auch nicht beides zugleich, zugleich ewig und geworden; denn diese heben einander auf, und wenn das Seiende ewig ist: ist es nicht geworden, und wenn es geworden ist: ist es nicht ewig. Also wenn weder ewig ist das Seiende, noch geworden, noch beides zugleich, so wäre das Seiende nicht.* b) *Und auf andere Weise: wenn* ***ist****, so ist entweder Eines oder Vieles. Weder aber ist Eines, noch ist Vieles, wie gezeigt werden wird. Also ist nicht das Seiende. α*) *Denn*

wenn Eines ist, so ist es entweder Quantum (ποσόν), *oder Continuum* (συνεχές), *oder Grösse, oder Körper. Was es aber auch von diesen wäre, so ist es nicht Eines; sondern wenn es Quantum ist, so wird es getheilt werden, wenn aber Continuum, so wird es zerspalten werden. Auf ähnliche Weise wird aber auch die Grösse erkannt, nicht untheilbar sein. Was aber Körper ist, wird dreifach sein; denn es wird Länge, Breite und Tiefe haben. Widersprechend aber ist es zu sagen, das Seiende* (das Eins) *sei keines von diesen dreien. Also ist nicht Eins das* Seiende. *β*) *Aber auch nicht Vieles ist: denn wenn nicht Eins ist, ist auch nicht Vieles. Denn Vieles ist Zusammensetzung derer, welche als Eins sind. Daher wenn das Eins aufgehoben wird, so wird zugleich auch das Viele aufgehoben. Hieraus ist nun klar, dass weder das Seiende ist, noch das Nichtseiende ist.* C) *Dass aber auch nicht beides ist, das Seiende und das Nichtseiende, ist leicht zu berechnen. Denn wenn das Nichtseiende ist und das Seiende ist, so wird in Bezug auf das Sein das Nichtseiende dasselbe sein mit dem Seienden, und desswegen ist keines von beiden. Dass nämlich das Nichtseiende nicht ist, versteht sich von selbst* (ὁμόλογον); *es wird aber gezeigt, dass das Seiende mit jenem dasselbe ist, also wird auch dieses selbst nicht sein. Wenn also mit dem Nichtseienden das Seiende dasselbe ist, so kann nicht beidess ein. Denn wenn beides ist, so ist es nicht dasselbe; und wenn es dasselbe ist, so ist nicht beides. Hieraus folgt, dass nichts ist. Denn wenn weder das Seiende ist, noch das Nichtseiende, noch beides, ausser diesen aber nichts erkannt wird* (der Gedanke kein Viertes statuirt), *so ist nichts.*

II. *Dass aber auch, wenn etwas wäre, dieses für den Menschen unerkennbar und unbegreiflich wäre, ist der Ordnung nach zu zeigen. Denn wenn das Gedachte, sagt Gorgias mit Grund, nicht Seiendes ist, so wird das Seiende nicht gedacht. Wie nämlich, wenn dem, was gedacht wird, zukommt weiss zu sein, auch dem Weissen zukommt gedacht zu werden; so wird auch nothwendig,*

wenn dem, was gedacht wird, zukommt nicht zu sein Seiendes, dem Seienden zukommen nicht gedacht zu werden. Daher ist es richtig und der Schlussfolge gemäss, dass das Seiende nicht gedacht wird, wenn das Gedachte nicht Seiendes ist. Das Gedachte aber, denn dieses ist zuerst in Betracht zu ziehen, ist nicht Seiendes, wie wir aufzeigen werden; also wird das Seiende nicht gedacht. Und dass das Gedachte nicht Seiendes ist, ist klar; denn wenn das Gedachte Seiendes ist, ist alles Gedachte, wie es sich auch irgend wer denken mag; was unwahrscheinlich und, wenn dieses, schlecht ist. Denn nicht wenn jemand den Menschen beflügelt denkt, oder auf dem Meere fahrende Wagen, wird sogleich der Mensch beflügelt, oder fahren Wagen auf dem Meere. Daher ist nicht das Gedachte Seiendes. Ueberdiess, wenn das Gedachte Seiendes ist, so wird das Nichtseiende nicht gedacht werden, denn dem Entgegengesetzten kommt Entgegengesetztes zu, entgegengesetzt aber ist dem Seienden das Nichtseiende; und daher wird durchaus, wenn dem Seienden das Gedachtwerden zukommt, dem Nichtseienden das Nichtgedachtwerden zukommen. Diess ist aber widersprechend; denn auch Skylla und Chimaira und Vieles, was nicht ist, wird gedacht. Also wird das Seiende nicht gedacht. Wie aber das Gesehene desswegen Sehbares genannt wird, weil es gesehen wird, und das Hörbare darum Hörbares, weil es gehört wird; so verwerfen wir das Sehbare auch nicht, weil es nicht gehört wird, noch das Hörbare, weil es nicht gesehen wird. Denn Jegliches muss von dem entsprechenden Sinne, nicht aber von einem anderen beurtheilt werden. So wird auch das Gedachte, auch wenn es nicht mit dem Auge gesehen, noch mit dem Ohre gehört wird, sein, weil es von dem entsprechenden Criterium aufgefasst wird. Wenn nun Jemand denkt, dass Wagen auf dem Meere fahren, und diese nicht sieht, so muss er glauben, dass auf dem Meere fahrende Wagen sind. Diess ist aber widersprechend. Nicht also wird das Seiende gedacht und gefasst (begriffen);

III. *und wenn es gefasst würde, so wäre es einem andern nicht mittheilbar. Denn wenn das Seiende*

Sehbares ist und Hörbares und im Allgemeinen alles sinnlich Wahrnehmbare, was ausserhalb zu Grunde liegt (was die Sinneswahrnehmung nicht innerlich, im Wahrnehmenden, sondern äusserlich bedingt), *von diesem aber das Sehbare mit dem Gesichte fassbar ist, das Hörbare mit dem Gehöre, und nicht umgekehrt; wie kann dieses einem anderen kundgemacht werden? Womit es kundzumachen ist, das ist die Rede; die Rede aber ist nicht das Zugrundeliegende und das Seiende. Also machen wir nicht das Seiende den Anderen kund, sondern Rede, welche ein anderes ist als das Zugrundeliegende. Wie nun das Sehbare nicht zum Hörbaren wird, noch umgekehrt; so wird das Seiende, da es ausserhalb zu Grunde liegt, nicht unsere Rede; wenn aber die Rede nicht ist, mag sie einem anderen nicht offenbar werden. Die Rede jedoch, sagt er* (Gorgias), *wird zu Stande gebracht von den uns von Aussen auffallenden Dingen, das heisst, von dem sinnlich Wahrnehmbaren. Aus dem Treffen auf das Feuchte wird uns die nach dieser Beschaffenheit entnommene Rede; und aus dem Fallen auf die Farbe, die nach der Farbe. Wenn sich diess aber so verhält, so ist es nicht die Rede, welche das aussen Befindliche darstellt, sondern das aussen Befindliche wird das, wodurch die Rede erklärt wird. Es kann nicht einmal gesagt werden, auf welche Weise das Sehbare und Hörbare zu Grunde liegt, sowie auch die Rede; so dass aus ihr als dem Zugrundeliegenden und dem Seienden das Zugrundeliegende und das Seiende erklärt werden könnte. Denn wenn auch, sagt er, die Rede* (der Gedanke) *zu Grunde liegt, so unterscheidet sie sich doch von den anderen Zugrundeliegenden und am Meisten unterscheiden sich die sichtbaren Körper von den Reden. Denn durch ein anderes Organ ist das Sehbare fassbar, und durch ein anderes die Rede. Nicht also zeigt die Rede die Vielen unter den Zugrundeliegenden auf, wie auch jene nicht ihre Natur unter einander aufzeigen* [1]).

1) Sext. Emp. adv. math. VII, 65—87. Cf. Aristot. de Xenoph. Zen. et Gorg. c. 5 ss. Ueber dieses ganze Räsonnement ist zu bemerken, dass es vom Standpunkte des subjectiven Denkens genau richtig ist und diesen

Standpunkt selbst auf das Vollständigste in seiner Unmöglichkeit zur Erkenntniss zu gelangen charakterisirt. Das gewöhnliche Denken, oft als dem gesunden Menschenverstande angehörig bezeichnet, befindet sich mit diesem Räsonnement ganz auf derselben Stufe. Man hört Argumente wie die des Gorgias noch täglich gegen die Wissenschaft vorbringen, z. B. der Gedanke sei weder vernünftig noch wirklich, weil der Hungernde einen Kalbsbraten zwar immer denken, aber nicht immer essen könne; das Wirkliche sei nicht vernünftig (Gedanke), weil etwa der türkische Sultan wirklich aber höchst unvernünftig seine Brüder umbringen lasse. In dieser Weise hat z. B. Krug gegen die hegelsche Philosophie argumentirt. Dennoch werden die Sophisten am Meisten von den Gesundenmenschenverstandsdenkern ausgescholten. Sie haben nämlich das Eigenthümliche (namentlich Protagoras und Gorgias), dass sie sich auf ihrem Standpunkte nicht unmittelbar befunden, nicht sich des gesunden Menschenverstandes zum Räsonniren, wie des Magens zur Verdauung, bedient haben, sondern dass sie über ihr Denken selbst nachgedacht, sich Rechenschaft gegeben, mit einem Worte, dass sie auch philosophirt haben. Denken kann jeder, aber der Philosoph bedenkt das Denken. Es ist dem gesunden Menschenverstande ein Aergerniss, durch die Sophisten seine Widersprüche so schroff hingestellt zu sehen; denn damit wird seinem Geschäfte, dem Hin- und Herreden in tausendfach gestalteter Rede, ein Ende gemacht. Was die Resultate betrifft, zu denen die Sophisten, und namentlich in dem Obigen Gorgias, kommen, so ist ihre Widerlegung, wie sie im weiteren Verlaufe der Geschichte der Philosophie enthalten ist, die Aufzeigung, wie sie Recht haben. Die einfache Schlussfolge ist diese: Der Gedanke ist das Wahre (Resultat der früheren Philosophie); also sind die Dinge wahr, wie ich sie denke. Ist daher das Denken willkührlich, so ist es auch die Wahrheit und sind es auch die Dinge (Protagoras), d. h. es gibt keine Wahrheit und keine Dinge, es ist nichts (Gorgias). Das Denken ist aber nicht willkührlich, also ist der Gedanke zu suchen, welcher Wahrheit, und zwar die Wahrheit des Seienden ist. Diess ist die Aufgabe der weiteren Philosophie.

§. 86. *Die übrigen Sophisten.*

Prodikos von Keos, Vorgänger des Sokrates, von F. G. Welcker, im n. Rhein. Museum von W. u. A. F. Näke I, 1. 4. — Guil. Ern. Weber de Critia Tyranno Progr. Francf. ad M. 1824. 4. — Critiae Tyranni carminum aliorumque ingenii monumentorum, quae supersunt, dispos. illustr. et emend. Nic. Bachius. Praemissa est Critiae vita a Philostrato descripta. Lips. 1827. 8.

Die übrigen Sophisten sind von keiner Bedeutung für die Philosophie, insofern sie nicht zur Fortbildung dieser, sondern nur zur Verbreitung der Bildung unter den Griechen, so wie im Allgemeinen zum Glanze des griech. Lebens, aber auch zu dessen Ruin beigetragen haben. Sie waren Freigeister, welche vaterländische Religion, Gesetze und Sitten zu Grunde richteten[1]). So sprach Kallikles aus, dass die Gesetze nur von der Menge der Schwachen und Elenden zu ihrem Nutzen und zum Schutze gegen kräftigere Naturen gegeben, ein Unrecht seien gegen das

Naturgesetz [2]). Trasymachos aus Chalkedon meinte: *das Gerechte sei das dem Stärkeren Zuträgliche.* Nach solchem Grundsatz seien auch die Gesetze gegeben [3]). Diagoras, ein Melier, sagte es sei kein Gott [4]), und Kritias, einer der dreissig Tyrannen zu Athen: *die alten Gesetzgeber hätten den Gott als einen Aufseher über die menschlichen Gutthaten und Missethaten ausgedacht* (fingirt, ἔπλασαν), *damit niemand seinem Nächsten heimlich Unrecht zufüge, sich fürchtend vor der Rache der Götter* [5]). Vielgebildet war der Eleer Hippias [6]), und sittlicher, so wie mehr philosophischem Sinne zugeneigt als die meisten der eben genannten Prodikos aus Keos [7]).

1) Vergl. §. 81.

2) Plat. Gorg. p. 482. ff.

3) Plat. de rep. p. 338. 343. 348. 359. — Trasymachos hat viel geschrieben. Cic. orat. 52.

4) Sext. Emp. adv. math. IX, 53.

5) Sext. Emp. l. c., 54.

6) Cf. Plat. Protag. p. 315. Hipp. maj. p. 281 ff. 285. Xenoph. memor. IV, 4, 7. Cic. de orat. III, 32.

7) Cf. Plat. Hipp. maj. p. 282. Theaet. p. 151. Men. p. 96. Kratyl. p. 384. Sympos. p. 177. Euthyd. p. 305. Seine Erzählung Herkules am Scheidewege s. Xenoph. memor. II, 1. Cf. Xenoph. Hercules Prodicius et Sil. Ital. Scipio perpetua nota illustr. a G. A. Cubaeo. Lips. 1797. 8. — Sext. Emp. adv. math. IX, 52.: *Prodikos nahm als Gott an, was nützlich im Leben: wie Sonne, Mond, Flüsse, Wiesen, Früchte und alles derartige.* Ib. 18. die Erklärung der alten Götterwelt aus dieser Ansicht. Cf. Cic. de nat. DD. I, 42. Themist. Or. XXX, p. 340. Er war streng und geübt in Unterscheidung sinnverwandter Worte. Cf. Plat. Protag. p. 339 ff. Charm. p. 163. Laches p. 197. Euthyd. p. 277. 304. Kratyl. p. 383.

§. 87. *Fortsetzung.*

Das subjective Denken als Prinzip hat seine Stelle in der Geschichte der Philosophie durch die Sophisten, welche das Verdienst haben, es nach seiner Macht, damit aber auch nach seinem Widerspruche mit sich selbst, es in seiner Selbstvernichtung dargestellt zu haben [1]). Dem Denken, als Prinzip einmal erkannt, kann ein Inhalt nur genügen, der selbst Gedanke ist; da das subjective Denken aber inhalts- und gegenstandslos ist, so muss das Denken, indem es einen Gedankeninhalt gewinnt, über die Subjectivität

sich erheben, und es tritt daher zunächst das Bewusstsein über das Bedürfniss eines festen d. h. allgemeinen Gedankeninhaltes den Sophisten entgegen, eines Inhaltes in welchem Gedanke und Gegenstand Eins in Wahrheit und Wirklichkeit. Dieses Bedürfniss hat ausgesprochen und allseitig angeregt Sokrates.

1) Das subjective Denken ist in der Welt immer wieder aufgetreten, auch in der Philosophie, aber nicht wieder als Prinzip. Man hat nämlich späterhin den Gedanken, wie er objectives Dasein (in Gott und der Welt) hat, anerkannt, und dem subjectiven Denken nur dadurch Raum gemacht, dass man es als das allein menschenmögliche dargestellt. Immer aber hat es sich wieder in seiner allen Inhalt vernichtenden Kraft gezeigt, auch selbst dann, wenn man es auf einen mit der Menschwerdung gegebenen Inhalt (angeborne Ideen) zu basiren unternahm, denn es zeigte sich solcher Inhalt bald als das auf, was er war: eine willkührliche Annahme, die sich an mit gleicher Prätension gemachten andern willkührlichen Annahmen und an dem in ihr selbst liegenden Widerspruche aufrieb. Das subjective Denken der Sophisten war redlich gegen sich selbst, nicht so das später in der Wissenschaft auftretende, welches einen Inhalt affectirte, ohne ihn zu haben. Auch im gemeinen Leben, im Verkehre, besonders in der Interpretation der Gesetze, in der Behandlung der Geschichte und in den Deklamationen der Weltverbesserer ist das subjective Denken ohne die Redlichkeit gegen sich selbst aufgetreten, welchem theils Mangel an Bildung, theils Böswilligkeit zu Grunde lag. Der wahrhaft fein gebildete Mann weiss, dass für und wider Alles sich sprechen lasse und hierauf beruht der gute Ton im gesellschaftlichen Leben: jede Meinung passiren zu lassen, auf dieselbe einzugehen, hin- und herzureden ohne Begeisterung für eine Wahrheit, ohne Muth und Kraft der Ueberzeugung, welche lästig sind.

E. Sokrates und die Sokratiker.

§. 88. *Sokrates.*

François Charpentier la vie de Socrate. 3. Ed. Amst. 1699. 12. Freie deutsche Uebersetzung v. Chr. Thomasius. Hal. 1693. 1720. 8. — John Gilbert Cooper, the life of Socrates collected from the Memorabilia of Xenophon and the dialogues of Plato etc. Lond. 1749. 1750. new Ed. 1771. 8. Franz. Uebers. 1751. 12. — Jac. Guil. Mich. Wasser Diss. de vita, fatis atqe philos. Socratis. Oetting. 1720. 4. — Wilh. Fried. Heller Sokrates. 2 Th. Frankenthal 1789—90. 8. — Carl Wilh. Brumbey, Sokrates nach Diog. Laert. Lemgo 1800. 8. — Ge. Wiggers Sokrates als Mensch, Bürger und Philosoph. Rost. 1807. II. verb. Aufl. Neustrel. 1811. 8. – Ferd. Delbrück, Sokrates. Betrachtungen und Untersuchung. Köln 1816. 8. — Jo Andr. Kammii Commentatio mores Socratis ex Xenophontis memorabilibus delineati. Argent. 1785. 4. — Jo. Hacker Diss. imago vitae morumque Socratis e scriptoribus vetustis. Viteb. 1787. 8. — Joh. Luzac Oratio de Socrate cive. Lugd. Bat. 1796. 4. — Fr. Mentzii Socrates nec officiosus maritus, nec laudandus paterfamilias. Lips. 1716. 4. — Joh. Mat. Gesneri Socrates sanctus paederasta, in Comment. Soc. reg. Gotting. T. II. — Cf. Süvern üb. die Wolken des Aristophanes. Roetscher Aristophanes u. sein Zeitalter u. a.

Ueber den Process des Sokrates (v. Thom. Christ. Tychsen), in der Bibliothek der alten Literatur u. Kunst. 1. 2. St. 1786. — M. Car. Ern. Kettner Socratem criminis majestatis accusatum vindicat. Lips. 1738. 4. — Sigism. Fr. Dresigii epistola de Socrate juste damnato. Lips. 1738. 4. — Joh. Car. Chph. Nachtigall über die Verurtheilung des Sokrates, in der deutschen Monatsschrift, Junius 1790. S. 127 flg. — Car. Lud. Richter Commentatio I, II, III, de libera, quam Cicero vocat, Socratis contumacia. Cassel 1788. 1789. 1790. 4. — Ge. Christ. Ibbecken Diss. de Socrate mortem minus fortiter subeunte. Lips. 1735. 4. — Jo. Sam. Müller ad actum oratorio-dramaticum de morte Socratis invitans, praefationis loco, pro Socratis fortitudine in subeunda morte contra Ibbeckenium pauca disputat. Hamb. 1738. fol.

Dan. Heinsii Socrates s. de doctrina et morib. Socratis oratio, in seinen oratt. Lugd. Bat. 1627. 8. — Dan. Boethius de philosophia Socratis (p. I.) Ups. 1788. 4. — Garnier le caractère de la philos. de Socrate; in den Mém. de l'Acad. des inscr. T. XXXII. Deutsch in Hissmann's Magazin. III. Bd. S 293. — Ch. A. Brandis Grundlinien der Lehre des Sokrates, im rhein. Museum I Jahrg. 1827. I Heft S. 118 flg. und: über die vorgebliche Subjectivität der Sokratischen Lehre, ebend. II Jahrg. 1828. 1 Heft S. 85.

God. Wilh. Pauli Diss. de philosophia morali Socratis. Hal. 1714. 4. — Ed. Edwards the socratic system of moral as delivered in Xenoph. Memorab. Oxf. 1773. 8. — Lud. Dissen Programma de philosophia morali in Xenophontis de Socrate commentariis tradita. Gott. 1812. 4.

Jac. Guil. Feuerlin Diss. historico-philosophica: jus naturae Socratis. Altdorf. 1719. 4. — M. Lud. Theoph. Mylii diss. de Socratis theologia. Jen. 1714. 4. — Joh. Fr. Aufschlager Comment. Theologia Socratis ex Xenoph. Memorab. excerpta. Argent. 1785. 4. und in Schweigh. opusc. acad. P. I, p. 134 fg. — Godofr. Olearii Diss. de Socratis daemonio. Lips. 1702. u. in Stanley hist. phil. p. 130 fg. — Chph. Meiners von dem Genius des Sokrates, im 3. Thl. sein. verm. Schriften. — Von dem Genius des Sokrates. Eine philos. Unters. (von Aug. Ge. Uhle). Hannov. 1778. 8. — Parallele des Genius des Sokrates mit den Wundern Christi (v. Dr. Less). Gött. 1778. 8. (gegen die vorige Schrift gerichtet); früher auch im deutsch. Mus. St. X, S. 302 fg. u. 310. Vergl. auch die Abhandl. v. Schlosser, ebend. 1778. 1 St S. 71 flg. u. 76 flg. — Ueber den Genius des Sokrates. Auch eine philos. Untersuchung (v. Joh. Chph. König). Frankf. u. Leipz. 1777. 8. — B. J. C. Justi über den Genius d. Sokrates. Lpzg. 1779. 8. — Rob. Nares an essay on the Demon or divination of Socrates. Lond. 1782. 8. — Matth. Fremling de genio Socratis. Lund. 1793. 4. — Jo. Car. Ch. Nachtigall, Glaubte Sokrates an seinen Genius? in d. deutschen Monatsschrift, 1794. St. XII, S. 326 flg. — Joh. Fr. Schaarschmidt Socratis daemonium per tot secula a tot hominibus doctis examinatum quid et quale fuerit, num tandem constat? Nivemont. 1812. 8. — W. G. Tennemann Lehren u. Meinungen der Sokratiker über d. Unsterblichkeit der Seele. Jena 1791. 8.

Fr. Menzii Diss. de Socratis methodo docendi non omnino praescribenda. Lips. 1740. 4. — Jo. Christ. Lossius de arte obstetricia Socratis. Erf. 1785. 4. — Fr. Mich. Vierthalers Geist der Sokratik. Salzb. 1793. 8 2 Auflag. Würzb. 1810. — Joh. Fr. Chph. Gräffe die Sokratik nach ihrer ursprünglichen Beschaffenheit. Gött. 1794. 3 Auflag. 1798. 8. — G. J. Sievers de methodo Socratica. Slesv. 1810. — Claud. Franc. Fraguier diss. sur l'ironie de Socrate, son pretendu démon familier et sur ses moeurs, in den Mém. de l'Acad. des inscr. T. IV. Deutsch in Hissmann's Magazin II Bd.

Chr. Fried. Liebeg. Simon Diss. de Socratis meritis in philosophiam rite aestimandis. Viteb. 1797. 4. — Fried. Schleiermacher über den Werth des Sokrates als Philosoph, in den Abhandlungen der philos. Classe der K. Pr. Acad. der W. Berl. 1818. 4. S. 50 flg.

Sokrates, der Sohn des Bildhauers Sophroniskos und der Hebamme Phänarete, geb. zu Athen 469 v. Chr. [1]), trat mit seiner grossartigen, durch und durch vollendeten Persönlichkeit den Sophisten entgegen [2]), und repräsentirt auf imponirende Weise ein neues Dasein des menschlichen Geistes, welches im Laufe der folgenden Jahrhunderte sich allseitig ausbildete. Er wurde wie sein Vater Bildhauer und zeichnete sich als solcher aus [3]), widmete jedoch seine Zeit weniger seiner Kunst als früher der Wissenschaft [4]), später dem erziehenden Umgange mit seinen Mitbürgern, vorzüglich aber mit Jünglingen. *Man kann* (nach Xenophon) *von ihm sagen, sein ganzes Leben war öffentlich. Er besuchte des Morgens die Spaziergänge und die Ringplätze; in den Stunden, wo der Markt voll war, war er dort zu finden; den übrigen Theil des Tages war er immer da, wo er die grösste Menschenmenge erwarten konnte, gewöhnlich sprach er und, wer wollte, konnte zuhören. Aber nie sah man von Sokrates eine den göttlichen und menschlichen Gesetzen zuwiderlaufende Handlung; nie hörte man von ihm ein derartiges Wort* [5]). — *Er war ein Muster von Selbstbeherrschung in Bezug auf den Geschlechtstrieb und auf Essen und Trinken. In Kälte und Hitze dauerte er aus wie kein Anderer, und auf Beschränkung seiner Bedürfnisse verstand er sich so gut, dass er, so wenig er auch besass, doch das Nöthige leicht fand. — Er vernachlässigte den Körper nicht; — dabei war von Ueppigkeit und Eitelkeit an seinem Gürtel, seinen Schuhen, und in seinem übrigen Aufzuge nichts zu merken. Er nahm, um für seine Unabhängigkeit zu sorgen* (nicht jedem als Lehrer dienen zu müssen), *von denen, die nach ihm verlangten, kein Geld* [6]). — *Leib und Seele hatte er an eine Ordnung gewöhnt, dass, wer sie annimmt, so lange nichts Ausserordentliches in den Weg tritt, frei von Sorgen und Gefahren leben kann, ohne wegen grossen Aufwandes in Verlegenheit zu kommen. Er lebte so*

sparsam, dass unmöglich jemand mit seiner Hände Arbeit so wenig verdienen kann, ohne so viel zu gewinnen, als für Sokrates hinreichte. Speise nahm er nie mehr zu sich als ihm schmeckte, und er war jederzeit so darauf vorbereitet, dass ihm der Appetit nach Brote die Stelle der Fleischspeisen vertrat; auch jeder Trank war ihm angenehm, weil er nie trank, als wenn er Durst hatte. Nahm er einmal eine Einladung zu einer Mahlzeit an, so war es ihm etwas Leichtes, was Andern mit aller Mühe kaum gelingt: sich vor Ueberfüllung zu hüten[7]. — Er war an ein als böse berüchtigtes Weib, Xanthippe, verheirathet, die er mit musterhafter Geduld ertrug[8]. Auch die Pflichten gegen das Vaterland erfüllte Sokrates musterhaft. Er machte im peloponnesischen Kriege drei Feldzüge mit. Auf dem Feldzuge nach Potidäa war er des Alkibiades Tischgenosse. *Da nun*, sagt Alkibiades bei Platon, *übertraf er zuerst in Ertragung aller Beschwerden nicht nur mich, sondern Alle insgesammt. Denn wenn wir etwa irgendwo abgeschnitten waren, und, wie es im Felde wohl geht, hungern mussten: so war das nichts gegen ihn, wie es die Andern aushielten. Und auch wenn hoch gelebt wurde verstand er allein zu geniessen, auch übrigens, zumahl aber im Trinken, wiewohl er es immer nicht wollte, wenn er einmahl gezwungen wurde, übertraf er Alle, und, was das wunderbarste ist, niemals hat irgend jemand den Sokrates trunken gesehen*[9]. — Er war der tapferste Krieger, aber auch von seiner Unerschrockenheit dem Volke gegenüber legte er Zeugniss ab, als es galt die Pflicht zu erfüllen. *Er war nämlich einmal Mitglied des Rathes geworden, und hatte als solcher den Eid geschworen, worin unter Anderem mit enthalten war, er wolle den Gesetzen gemäss die Pflichten dieser Würde erfüllen. Als nun das Volk gegen die Gesetze neun Feldherrn durch eine einmalige Abstimmung alle zugleich zum Tode verurtheilen wollte, so weigerte er sich als Epistat* (der an dem Tage den Vorsitz hatte), *die Abstimmung vor sich gehen zu lassen. Zwar zürnte ihm das Volk, und es drohten ihm Viele der Mächtigen, aber ihm war mehr daran gelegen*

seinen Eid zu halten, als die Gunst des Volkes durch Widerrechtlichkeit zu erkaufen und gegen die Drohungen sich sicher zu stellen. Denn von der göttlichen Weltregierung hatte er ganz andere Begriffe als der grosse Haufe, welcher glaubt, die Götter wissen Einiges, und Anderes wissen sie nicht. Er war überzeugt, dass die Götter Alles wissen, sowohl Worte und Handlungen, als auch die stillen Gedanken, dass sie überall gegenwärtig seien, und den Menschen über alle menschlichen Angelegenheiten Andeutungen geben[10]). Solche Andeutungen von den Göttern zu empfangen rühmte sich Sokrates und ertheilte nach denselben seinen Freunden Rath[11]). Er ehrte die Götter durch Opfer auf den Altären der Stadt und in seinem Hause[12]). Denen, die mit ihm umgingen, wurde er durch Rath und That auf alle Weise nützlich[13]). *Bei ihm war der Scherz so gewinnreich für seine Freunde, als der Ernst. So erklärte er sich oft für den Liebhaber dieses oder jenes Jünglinges; aber man konnte wohl sehen, dass er nicht auf jugendliche Schönheit des Körpers, sondern auf Leute von edlen Anlagen des Geistes ein Auge hatte*[14]). Denen, die sich auf ihr Wissen einbildeten, zeigte er, dass sie nichts wüssten. Besonnenheit, Gottesfurcht, Gerechtigkeit, Selbstbeherrschung, Mässigkeit, waren namentlich die Tugenden, die er ihnen anempfahl[15]). *Er wiederholte es immer, es gebe keinen schönern Weg zum Ruhme, als in dem sich tüchtig zu machen, in welchem man dafür gelten wolle*[16]). — *Weisheit und Sittlichkeit trennte er nicht von einander; er behauptete, wer das Schöne und Gute kenne, wende es auch aufs Leben an, und wer wisse was unedel sei, der fliehe es und sei Beides in Einer Person, weise und sittlich*[17]). — Das Gute und Schöne aber bestimmte er nicht schlechthin, sondern in Beziehung auf Verhältnisse, so dass gutsein und tüchtig in seiner Art sein, nach ihm dasselbe war. Die auf allgemeine Erkenntniss gerichtete speculative Philosophie hielt er für überflüssig, eitel und thöricht, ebenso alle Kenntnisse, von denen keine Anwendung im Leben gemacht werden kann[18]). Von seiner Tugend hatte Sokrates selbst das stolzeste Be-

wusstsein. *Das Bewusstsein*, sagt er bei Xenophon, *selbst besser zu werden und auch meine Freunde besser zu machen, verlässt mich keinen Augenblick*[19]. Er machte sich durch seine bewusste Auszeichnung vor seinen Mitbürgern bei einigen geliebt und verehrt, bei den meisten aber verhasst, erregte durch seine Manier die Menschen in ihrem unbefangenen Dasein zu stören, um sie zur selbstbewussten Tugend zu führen, unzählige Missverständnisse gegen sich, trat mit der von ihm an sich selbst dargestellten und auch von allen Anderen verlangten Selbstbestimmung dem republikanischen Geiste, auf dem das griech. Leben beruhte, vernichtend entgegen, und wurde in Folge dieser Umstände angeklagt[20]: *Sokrates frevelt, indem er die Götter, welche der Staat anerkennt, nicht annimmt, sondern neues Daemonisches einführt; er frevelt ferner, indem er die Jünglinge verderbt*[21]. In seiner Vertheidigung rühmte er sich seiner Tugend und dass das Orakel zu Delphi gesagt habe: *auf der Welt sei Niemand weder edler als Sokrates, noch gerechter, noch weiser*[22]. Es wurde das *Schuldig* über ihn ausgesprochen. *Man forderte ihn auf, sich selbst eine Strafe anzusetzen: er setzte sie nicht an, und liess es auch seine Freunde nicht thun, sondern erklärte, eine Strafe sich anzusetzen, komme nur Einem zu, der sich für schuldig erkenne. Seine Freunde wollten ihn heimlich hinwegbringen: er folgte ihnen nicht, sondern schien sogar ihrer zu spotten, und fragte, ob sie irgendwo einen Ort wüssten ausserhalb Attikas, welcher dem Tode unzugänglich wäre*[23]. So musste Sokrates den Tod erleiden, den er übrigens mehr wie ein Glück als wie ein Unglück begrüsste, als einen Befreier von den Beschwerden des Alters; auch freute ihn, dass ihm die leichteste Todesart zu Theil werde[24]. Umgeben von seinen Freunden, mit denen er heitre Gespräche gepflegt, trank er den Giftbecher, er tröstete noch die Umstehenden und verschied (400 v. Chr.)[25].

1) Ol. 77, 4. Diog. Laert. II, §. 18. 44.

2) Die meisten platon. Dialoge zeugen von diesem Gegensatze. Bei Xenophon memor. I, 6. sagt Sokrates zum Sophisten Antiphon: *Unter*

uns ist angenommen, Antiphon, dass sich von der Weisheit eben so wohl als von der Schönheit, ein edler und ein unedler Gebrauch machen lasse. Wenn jemand seine Reize Jedermann ohne Unterschied für Geld verkauft, so heisst man ihn einen Lohnhurer; wenn Einer hingegen einen ihm als edel und rechtschaffen bekannten Liebhaber sich zum Freunde gewinnt, so gilt diess für ehrbar. Eben so ist es mit der Weisheit. Wer seine Weisheit an Jedermann ohne Unterschied für Geld verkauft, den nennt man einen Sophisten, wenn hingegen Einer einen ihm als talentvoll bekannt gewordenen Jüngling in allem Guten, was er versteht, unterrichtet und zum Freunde gewinnt, so denken wir, er thue, was einem ehrbaren und achtungswürdigen Bürger zustehe. Und gerade so mach' ich es, Antiphon. — Hier ist aber nur der äusserliche Unterschied zwischen Sokr. und den Soph. berührt, über den innern s. d. folg. §.

3) Diog. Laert. II, §. 19.

4) Als seine Lehrer werden Anaxagoras (vergl. Diog. Laert. II, §. 19. 45. mit Plat. Phaed. p. 97.), Archelaos (vergl. Diog. Laert. I, 16.; II, 19. 23.), Prodikos (vergl. Xenoph. memor. II, 1. Plat. Kratyl. p. 384.), Damon als Lehrer der Musik (vergl. Plat. de rep. III, p. 400. IV, p. 424.) genannt. Vergl. Xenoph. memorab. IV, 7. Plat. Phaed. p. 96.

5) Xenoph. memor. I, 1. (10).

6) Xenoph. memor. I, 2. (1—9).

7) Xenoph. memor. I, 3. (5).

8) Xen. conv. 2. fragt Antisthenes: — *warum ziehst denn nicht auch du die Xantippe, sondern lebest mit dem bösesten Weibe von allen, die es gibt, ja die es je gegeben hat und geben wird? — Sokrates antwortete: weil ich sehe, dass auch diejenigen, welche gute Reiter werden wollen, nicht die willigsten, sondern die muthigen Pferde nehmen. Sie denken nämlich, wenn sie diese im Zaume halten können, werden sie mit den andern Pferden leicht zurechtkommen. So habe nun auch ich, da ich mit Menschen zu leben und umzugehen wünsche, diese genommen, weil ich sicher weiss, dass, wenn ich es bei ihr aushalte, ich in alle anderen Menschen leicht mich finden werde.*

9) Plat. sympos. p. 219. 220. Einen Beweis von seiner Rüstigkeit legt Sokrates gleich im plat. Gastmahle selbst ab. Bisher hatte man mässig getrunken und sich mehr an klugen und gefälligen Reden ergötzt, bis der schon nicht mehr ganz nüchterne Alkibiades kam, und später noch Andere eindrangen. Da wurde man genöthigt *gewaltig viel Wein zu trinken* (p. 223.). Endlich waren die Andern theils eingeschlafen, theils fortgegangen. Aber noch bei Sonnenaufgang sassen Sokrates, Agathon und Aristophanes beisammen, liessen einen grossen Becher im Kreise herumgehen und disputirten. Auch Aristophanes und Agathon schliefen endlich ein, Sokrates aber stand auf, ging nach dem Lykeion, badete sich, blieb dort wie sonst den ganzen Tag, und begab sich erst Abends nach Hause zur Ruhe. — Die Geisteskraft war es, welche Sokrates aufrecht erhielt, wo ein gewöhnlicher Mensch unterliegt. Ausser dem oben Mitgetheilten bringt Alkibiades noch Anderes vor, welches die Persönlichkeit des Sokrates schildert: *Im Ertragen der Witterung* (heisst es weiter p. 220.), *die Winter sind aber dort furchtbar, trieb er es bewunderungswürdig weit, auch sonst immer, besonders aber einmal, als der Frost so heftig war, als man sich nur denken kann, und die Andern entweder gar nicht hinausgingen, oder, wer es etwa that, wunderwieviel Anzug und Schuhe*

unterband und die Füsse einhüllte in Filz und Pelz, da ging dieser hinaus in eben solcher Kleidung, wie er sie immer zu tragen pflegt, und ging unbeschuht weit leichter über das Eis hin als die Andern in Schuhen. Die Kriegsmänner sahen ihn auch scheel an, als verachtete er sie. — — Es war ihm (ein andermal) *etwas eingefallen und er stand nachsinnend darüber von des Morgens an auf Einer Stelle, und da es ihm nicht von Statten ging, liess er nicht nach, sondern blieb immer forschend stehen. Nun wurde es Mittag und die Leute merkten es und erzählten verwundert einer dem andern, dass Sokrates vom Morgen an über etwas nachsinnend dastände. Endlich als es Abend war und man gespeist hatte, trugen einige Ionier, denn damals war es Sommer, ihre Schlafdecken hinaus, theils um im Kühlen zu schlafen, theils um auf ihn Acht zu geben, ob er auch die Nacht über da stehen bleiben würde. Und er blieb stehen bis es Morgen ward und die Sonne aufging; dann verrichtete er noch sein Gebet an die Sonne und ging fort. — Als das Gefecht vorfiel, bei welchem mir* (dem Alkibiades) *die Heerführer den Preis zuerkannten, hat mich kein anderer Mensch gerettet als dieser, der mich Verwundeten nicht verlassen wollte, und so meine Waffen und mich selbst glücklich mit durchbrachte. — Besonders noch war es viel werth, den Sokrates zu sehen, als sich das Heer von Delion fliehend zurückzog. Denn ich war zu Pferde dabei, er aber in schwerer Rüstung zu Fuss. Er zog sich also zurück erst als das Volk schon ganz zerstreut war, er und Laches Ich komme dazu und erkenne sie und rede ihnen sogleich zu, gutes Muthes zu sein und sagte, dass ich sie nicht verlassen würde. Da konnte ich nun den Sokrates noch schöner beobachten als bei Potidaia, denn ich selbst war weniger in Furcht, weil ich zu Pferde war, zuerst wie weit er den Laches an Fassung übertraf, und dann schien er mir nach deinem Ausdrucke, Aristophanes, auch dort einherzugehen stolzierend und stier seitwärts hin werfend die Augen, ruhig umschauend nach Freunden und Feinden; und jeder musste es sehen schon ganz von ferne, dass wenn einer diesen Mann berührte, er sich aufs kräftigste vertheidigen würde. Darum kamen sie auch unverletzt davon, er und der andere.* — Ueber des Sokrates Feldzüge (gegen Potidaia, Delion und Amphipolis) cf. Plat. Charm. init.; apol. p. 28.; conv. p. 219; Antisth. ap. Athen. V. p. 216. — Was das Aeussere des Sokrates betrifft, so war es keinesweges schön. Er hatte einen dicken Bauch, vorstehende Augen und eine aufgestülpte Nase (Xen. conv. 2. 4. 5. Plat. Theaet. p. 143.; conv. p. 216.). Er hatte etwas Silenenartiges, mit dem Alkibiades bei Platon (conv. p. 215.) auch seine Reden vergleicht: ein schlechtes gemeines Aeussere, darin ein göttlicher Kern.

10) Xen. mem. I, 1. Cf. Plat. apol. p. 32. Ueber die hist Thatsache cf. Xen. hell. I, 7. Diod. XIII, 74. An Leitung der Staatsangelegenheiten nahm er sonst keinen Theil (Plat. apol. p. 31. de rep. VI, p. 496.). Als ihm Antiphon darüber Vorwürfe machte, antwortete er (Xen. mem. I, 6 fine): *In welchem Falle meinst du, dass ich mehr an den Staatsgeschäften theilnehme, wenn ich allein daran theilnehme, oder wenn ich dafür sorge, dass immer Mehre tüchtig werden daran theilzunehmen?* — Auch den 30 Tyrannen, als sie in Athen herrschten, war Sokrates entgegen, um zu thun, was ihm recht dünkte. Xen. Mem. I, 2.(31 ss.).

11) Plat. lässt ihn in der Apol. p. 31. über das *ihm widerfahrende Dämonische* sagen: *Mir ist dieses von meiner Kindheit an geschehen, eine Stimme nämlich, welche jedesmal, wenn sie sich hören lässt, mir von etwas abredet, was ich thun will; zugeredet aber hat sie mir nie.* Cf. ib. p. 40. Vergl. Anm. 13. u. folg. §.

12) Xen. mem. I, 1. u. a. O.

13) Xenophon, namentl. im 3. Buche der Memor. führt eine Menge Beispiele an, wie Sokrates seinen Freunden nützlich wurde, nicht nur indem er bemüht war sie auf ihre Mängel aufmerksam zu machen, sondern auch durch Klugheitslehren in bestimmten Fällen. Auch *mit Berufung auf solche* (die ihm eigenthümlichen) *Vorandeutungen der Gottheit sprach er vielen seiner Freunde zu, bald etwas zu thun, bald etwas nicht zu thun, und wer ihm folgte, befand sich gut dabei; wer nicht folgte, musste es bereuen* (Mem. I, 1.).

14) Xenoph. mem. IV, 1. (2). Vergl. d. folg. in Xen. mem. Sokrates in Plat. apol. p. 33. sagt: *Eigentlich bin ich nie irgend Jemandes Lehrer gewesen; wenn aber Jemand, wie ich rede und mein Geschäft verrichte, Lust hat zuzuhören, Jung oder Alt, das habe ich nie Jemand missgönnt.*

15) Xen. mem. sind reich an Beispielen, vergl. besonders II, 1., wo Prodikos Erzählung vom Herkules auf dem Scheidewege eingeflochten.

16) Xen. mem. I, 7. init.

17) Xen. mem. III, 9. (4).

18) Gegen alle Philosophie, nicht nur gegen die Sophisten, zog Sokrates als Scheinweisheit zu Felde. Er nannte sie (Xen. mem. I, 1.) *Grübeleien*, weil sie um Unnützes sich bekümmern; *für Menschen sei die Ergründung solcher Dinge unmöglich, — auch widersprächen sich die, welche sich für die besten hielten, wie Wahnsinnige.* — Alle Wissenschaften achtete er nur so weit sie ihm als nützlich erschienen (Mem. IV, 7.): *Er lehrte seine Freunde auch, wie weit ein Mann von gehöriger Bildung von jedem Gegenstande unterrichtet sein müsse. Z. B. die Messkunst müsse man so weit treiben, bis man im Stande sei, im Nothfalle zum Behuf einer Uebernahme oder dergl. ein Stück Land richtig zu vermessen. — — Hingegen die Messkunst bis zu den schwerverständlichen Figuren zu treiben, missbilligte er. Auch mit der Sternkunde sich bekannt zu machen empfahl er, aber nur so weit, bis man im Stande sei, die Zeit der Nacht, der Monate und des Jahres zu erkennen. — Dagegen warnte er ausdrücklich davor, die Sternkunde bis zur Bekanntschaft mit den Bewegungen und Entfernungen der Planeten u. dergl. zu treiben u. s. w.*

19) Xen. mem. I, 6. (9). Vergl. die Art, wie sich Sokrates vor Gericht benahm. Anm. 25.

20) Sokrates selbst erkannte an (s. Plat. apol. u. Anm. 25.), dass er sich den Athenern als lästiger Sittenprediger verhasst gemacht, und sein Tugendstolz beleidigte noch seine Richter, dass sie ihm ungünstig gestimmt wurden. Da sich die Tugend des Sokrates auf die Selbstbestimmung des Individuums bezog, so war sie keinesweges republikanischer Art, noch auf die altväterliche Sitte gegründet, das Individuum wurde nicht unmittelbar durch das Allgemeine (Staat, Volk) bestimmt. Daher setzte sich Sokrates auch dem Staat und dem Volk entgegen, um zu thun, was ihm recht dünkte. Dass er ganz undemokratisch das Volk verachtete, sieht man auch aus Xen. mem. III, 7., wie er denen, die an der Spitze des Staates standen, entgegnet, aus Xen. mem. I, 2. Er wiess gelegentlich die Untauglichkeit demokratischer Einrichtungen nach (Xen. mem. I, 2.), und nahm auch die freilich vor einem gebildeten Geiste nicht Bestand haltenden Mythen von den Göttern nicht an (vergl. Plat. Euthyphr. p. 6.). Er schulmeisterte wie den Einzelnen, so auch Volk,

Staat, Religion, Sitten und Gesetze. Indem er dabei nicht auf das Lehren von etwas bei ihm selbst festehenden Besseren ausging, sondern nur bemüht war das bestehende Dasein in seiner Mangelhaftigkeit aufzuzeigen (nur negativ verfuhr); so musste sein Umgang aufregend und anregend wirken, aber nicht befriedigend. Bei seinem Verfahren kam er zur gelegentlichen Aufstellung von Sätzen, die leicht missverstanden werden konnten. Vergl. Xen. mem. I, 2., wo des Vorwurfs erwähnt wird, er habe die Söhne gegen Eltern und Verwandte aufgebracht (s. auch Plat. apol. p. 33.), und des Vorwurfs, er habe jegliches Handeln gut geheissen; ib. IV, 6. wo Sokrates u. a. sagt: *So ist also das Nützliche* **gut** *für denjenigen, welchem es nützlich ist.* Auch dass Sokrates (a. a. O. cf. folg. §.) alle Schlechtigkeit auf Unwissenheit zurückführte, war ein gefährlicher Satz. Indem Sokrates endlich alle Wissenschaft s. Anm. 18.) verachtete und vor den Jünglingen die gebildetsten Männer bloss stellte, ja sie selbst veranlasste, das Bewusstsein des Nichtwissens höher zu achten als alles Wissen und mit diesem Bewusstsein an älteren und gebildeten Männern sich zu versuchen, nahm er diejenigen gegen sich ein, welche durch ihre Bildung auf die Volksstimmung den grössten Einfluss hatten, ohne sich desshalb der altrepublikanischen Partei anzuschliessen, welche aus dem Verderben, welches Staat und Volk ergriffen, einzig dadurch retten zu könne glaubte, dass mit Abthuung aller errungenen Bildung altväterliche Wissens- und Sitteneinfalt zurückgeführt würde.

21) Xen. mem. I, 1. Plat. apol. p. 24. Diog. Laert. II, §. 40.

22) Xen. apol.

23) Xen. apol. Cf. Plat. apol. p. 21.

24) Xen. apol.

25) Ol. 95, 1. Diog. Laert. II, §. 44. Plat. apol. p. 17., Crit. p. 52. — Xenophon gibt in seiner Apologie des Sokrates einen Auszug dessen was vor Gericht verhandelt worden. Eine ausführliche Rede, welche Sokrates vor der Verurtheilung und nach derselben gehalten haben soll, hat Platon in der Apologie des Sokrates überliefert. Im Hergange des Gerichts stimmen beide Schriftsteller überein. Mit dem Stolze der Tugend redete Sokrates und verschmähte die Richter zu bitten, zu rühren, wie sonst Sitte war, und brachte sie dadurch zum Theil gegen sich auf. In der platonischen Schrift gibt Sokrates den Hauptgrund an, warum er so viele Gegner hatte: dem Gotte, der ihn für den weisesten Menschen erklärte, zu folgen, habe er sich berufen gefühlt, Staatsmänner, Redner, Dichter, Künstler und Handwerker und wer sich nur überhaupt oder in etwas weise dünkte, zu prüfen und ihm darzuthun, dass er nichts wisse, und sich selbst habe er nur darin als weiser denn Alle erkannt, dass er gewusst, wie er eben nichts wisse; darum hätten ihn die Ueberwundenen gehasst, und noch mehr, da sich die Jünglinge zu ihm gesellt, um zuzuhören, wie die vermeintlich Weisesten ihrer Unwissenheit überführt wurden, und auch sie die jüngeren hätten versucht auf ähnliche Weise zu überführen; und so habe sich auf ihn, den Sokrates, aller Hass gerichtet, auch als einen der die Jünglinge verderbe. Bei seinen Untersuchungen habe sich ferner die Meinung gebildet, als wisse er selbst Besseres und Anderes, indem er die Andern des Nichtwissens überführe; und so sei er für einen Weisen ausgegeben worden, wie die welche sonst so genannt wurden; und da nun wiederum diese als Ungläubige und Neuerer in göttlichen Dingen bekannt wären, so habe man ihn selbst für einen solchen ausgegeben. *Was ich* (heisst es p. 28.) *bereits im Vorigen sagte, dass ich bei Vielen gar viel verhasst bin, wisst nur, das ist wahr. Und das*

ist es auch, dem ich unterliegen werde, wenn ich unterliege, nicht dem Melitos, nicht dem Anytos (die Kläger), *sondern dem üblen Ruf und dem Hass der Menge, dem auch schon viele andere treffliche Männer unterliegen mussten, und, glaube ich, noch ferner unterliegen werden.* — Auf keine Weise, versicherte Sokrates, werde er von seiner bisherigen Weise ablassen, wenn man ihn etwa unter dieser Bedingung wolle gehen lassen: *Ich bin Euch, ihr Athener, zwar zugethan und Freund, gehorchen aber werde ich dem Gotte mehr als euch.* — Eine Mehrheit von 6 Stimmen erkannte Sokrates schuldig. Melitos trug auf Todesstrafe an; er selbst sollte sich ein Erkenntniss zusprechen. Seine stolze Antwort (nach Platon p. 36.): für seine uneigennützig den Athenern geleisteten Dienste verdiene er: *Speisung im Prytaneion*, die ehrenvollste Belohnung für verdiente Bürger. Solle er Geld geben, diess hielt er für keine Strafe, so wolle er Eine Mine zahlen, als wie viel er besitze, oder mit Unterstützung seiner Freunde 30 Minen. Er wurde zum Tode verurtheilt, und äusserte nun noch Einiges. Unter Anderem über den Tod. Sein gewohntes Zeichen (das Dämonische) habe sich ihm bei diesen letzten ihm den Tod bringenden Verhandlungen nicht geäussert. Daraus schliesst er: *Es mag wohl, was mir begegnet ist, etwas Gutes sein, und unmöglich können wir recht haben, die wir annehmen, der Tod sei ein Uebel. Davon ist mir diess ein grosser Beweis. Denn unmöglich würde mir das gewohnte Zeichen nicht widerstanden haben, wenn ich nicht begriffen gewesen wäre etwas Gutes auszurichten. Lasst uns aber auch so erwägen, wie viel Ursache wir zu hoffen haben, es sei etwas Gutes. Denn eins von beiden ist das Todtsein, entweder so viel als Nichtssein, noch irgend eine Empfindung von irgend etwas haben wenn man todt ist; oder, wie auch gesagt wird, es ist eine Versetzung und Umzug der Seele von hinnen an einen andern Ort. Und ist es nun gar keine Empfindung, sondern wie ein Schlaf, in welchem der Schlafende auch nicht einmal einen Traum hat, so wäre der Tod ein wunderbarer Gewinn, — — denn die ganze Zeit erscheint ja auch nicht länger auf diese Art als eine Nacht. Ist aber der Tod wiederum wie eine Auswanderung von hinnen an einen andern Ort, und ist das wahr was gesagt wird, dass dort alle Verstorbene sind; was für ein grösseres Gut könnte es wohl geben als dieses? — Denn nicht nur sonst ist man dort glücklicher als hier, sondern auch die übrige Zeit unsterblich, wenn das wahr ist, was gesagt wird. Also müsst auch ihr, Richter, gute Hoffnung haben in Absicht des Todes, und diess Eine richtige im Gemüth halten, dass es für den guten Mann kein Uebel gibt weder im Leben noch im Tode, noch dass je von den Göttern seine Angelegenheiten vernachlässigt werden. Auch die meinigen haben itzt nicht von ungefähr diesen Ausgang genommen; sondern mir ist deutlich, dass sterben und aller Mühen entledigt werden schon das beste für mich war. — — An meinen Söhnen, wenn sie erwachsen sind, nehmt eure Rache, ihr Männer, und quält sie eben so wie ich euch gequält habe, wenn euch dünkt, dass sie sich um Reichthum oder um sonst etwas eher bemühen als um die Tugend; und wenn sie sich dünken etwas zu sein, sind aber nichts: so verweiset es ihnen wie ich euch, dass sie nicht sorgen, wofür sie sollten und sich einbilden etwas zu sein, da sie doch nichts werth sind. — Jedoch es ist Zeit dass wir gehen, ich um zu sterben, und ihr um zu leben. Wer aber von uns beiden zu dem besseren Geschäft hingehe, das ist Allen verborgen, ausser nur Gott.* (Schluss der platon. Apol.). — Die Hinrichtung musste wegen des Festes der Theorie noch 30 Tage verschoben werden. Wie Sokrates starb wird in Platons Phädon berichtet.

§. 89. *Fortsetzung.*

Sowohl wenn man auf die Art und Weise sieht, in welcher Sokrates gegen Alles, was sich als Gegenstand darbot, das verständige Bewusstsein des Subjects geltend machte, als auch in Bezug auf das allgemeine Prinzip der Sophisten, die Dinge nicht in ihrem Sein an sich, sondern nach ihrem relativen Sein zu betrachten: erscheint Sokrates selbst als Sophist [1]). Aber er unterscheidet sich wesentlich dadurch, dass er in eben diesem, worauf sich die Eitelkeit der Sophisten stützte, die Nichtigkeit menschlicher Erkenntniss aufzeigte [2]); und dass er das denkende Subject aus der sophistischen Willkühr zur Freiheit, d. h. zur Selbstbestimmung brachte [3]). Die Sophisten lehrten: gut sei, was jedem Einzelnen (talis qualis) unter den obwaltenden Verhältnissen das Nützlichste und Angenehmste: Sokrates dagegen: gut sei, was dem Menschen (nicht diesem und jenem) unter den obwaltenden Verhältnissen nützlich und angenehm sei [4]). Relativ und subjectiv ist also das Gute bei beiden, aber bei den Sophisten ist das Subject einzeln und zufällig, bei Sokrates allgemein. Das Gute ist dem Sokrates der Zweck, so dass er *meint*, *nichts könne vergeblich sein*, sondern jegliches wesswegen. Diess Wesswegen ist das Gute [5]). Man hat daher gesagt, Sokrates habe die Ethik in der Philosophie erfunden; aber Sokrates ist überhaupt nicht Philosoph gewesen [6]). Er hat die Ethik ins Leben, in die Welt eingeführt und ist für dieselbe gestorben, wie das ganze Griechenthum an ihr umgekommen ist [7]). Seine Persönlichkeit ist grossartig, weil sie gleichsam der Prototyp einer neuen Welt war, sein Schicksal tragisch, weil er in dem Conflict zweier Welten stand [8]). Gegen Griechenland hatte er Unrecht und er wurde mit Recht für schuldig erklärt, gegen die Welt hatte er ein Recht, welches das sterbende Athen anerkannte, indem es seine Verurtheilung bereute und seine Ankläger verurtheilte [9]). — Indem Sokrates die Freiheit in die Selbstbestimmung setzte, war es nicht mehr der in Staat und Religion ein objectives Dasein habende Geist, welcher den

Einzelnen bestimmte, sondern dieser als Subject bestimmte sich selbst; da ferner von Sokrates das bestimmende Subject doch als Allgemeines begriffen wurde, so war im Einzelnen selbst dieses bestimmende Allgemeine: die Gottheit, das Dämonion. Solches trat an die Stelle der griech. (objectiven) Orakel, von denen bisher die Bestimmung des Einzelnen abhängig gewesen war [10]. — Die eigene Einsicht soll nach Sokrates den Menschen zur Tugend bringen, und diese Einsicht (auch als Dämonion) in sich zu erwecken, ist Aufgabe des wahrhaft freien und gebildeten Mannes, und Sokrates suchte darauf hinzuleiten [11]. Der Mangel des Sokrates ist der des einseitig moralischen Standpunktes, dass der Mensch selbst nur nach seinem selbstbewussten Dasein genommen wird, nicht nach seinem unmittelbaren und unbefangenen Verhalten, wo es darauf hinaus kommt mit tüchtiger Gesinnung ohne Bedenken zu handeln [12]. Hiernach wird man den Aristoteles verstehen: *Nach Pythagoras* (cf. §. 65.) *sprach Sokrates über die Tugend besser und vollständiger, richtig aber auch dieser nicht. Denn er macht die Tugenden zu einem Wissen* (ἐπιστήμας); *dass sie solches sind, ist aber unmöglich. Denn alles Wissen ist nach Grund* (μετὰ λόγον), *der Grund aber fällt in den erkennenden Theil der Seele. Nach ihm fallen also alle Tugenden in den denkenden Theil* (ἐν τῷ λογιστικῷ μορίῳ) *der Seele. Es widerfährt ihm also, indem er die Tugenden zu einem Wissen macht, dass er den nichtdenkenden Theil* (ἄλογον) *der Seele aufhebt, damit hebt er aber auch Affect und Sitte* (πάθος καὶ ἦθος — das Unmittelbare) *auf* [13]. — *Sokrates forscht theils richtig, theils fehlt er: denn dass er meint, alle Tugenden seien Denken* (φρονήσεις), *darin fehlt er; dass sie aber nicht ohne Denken* (d. h. ihm gemäss), *hat er trefflich gesagt* [14]. — Indem Sokrates das denkende Subject in der Allgemeinheit nahm, musste er selbst auf das Begreifen des Allgemeinen ausgehen, und dieses, den Begriff, in den Einzelnen zu erkennen streben. Sokrates macht es nach Xenophon sich stets zur Aufgabe, mit seinen Freunden über die richtigen Begriffe von den Dingen sich zu verständigen [15]. Diess that er, indem er vom Ein-

zelnen zum Allgemeinen fortschritt (durch Induction) und so bei dem, mit welchem er sich unterhielt, aus der besondern Vorstellung den (allgemeinen) Gedanken in das Bewusstsein brachte [16]). *Zweierlei ist*, sagt daher Aristoteles, *was man mit Recht dem Sokrates beilegen mag, die Schlüsse aus Induction* (*ἐπακτικοὶ λόγοι*) *und das Bestimmen im Allgemeinen. Aber Sokrates nahm weder das Allgemeine, noch die Bestimmungen als getrennt an* [17]). Eine derartige Trennung wurde erst von Platon angenommen. *Sokrates beschäftigte sich mit dem Ethischen, aber gar nicht mit der gesammten Natur, suchte jedoch in jenem das Allgemeine und richtete zuerst das Nachdenken auf Begriffsbestimmungen* [18]), und wurde so der Grund, auf welchem die platonische und alle folgende Philosophie erwuchs.

1) Xenophon und Platon sind reich an Beispielen des sophistischen Verfahrens des Sokrates. Aristipp fragte nach dem, was das Gute sei. Sokr.: *Fragst du mich, ob ich etwas kenne, was für das Fieber gut ist?* — Arist.: *Nein.* — Sokr.: *Oder für das Augenübel?* — Arist.: *Auch diess nicht.* — Sokr.: *Oder für den Hunger?* — Arist.: *Auch dafür nicht.* — Sokr.: *Nun, wenn du mich fragst, ob ich etwas Gutes wisse, das zu Nichts gut ist, so gestehe ich, ich weiss keines und suche keines der Art.* — — *Alles ist eben schön und gut, wie es sich zu etwas wohl eignet, und schlimm und hässlich, wie es sich zu etwas schlecht eignet.* Xenoph. mem. III, 8. Cf. ib. IV, 6. Vergl. §. 81, 1. — Eine objective Bestimmung, die auch gegen §. 88, 20. zu sprechen scheint, ist die: dass *gerecht und gesetzlich dasselbe sei*, welche Sokr. im Gespräche mit Hippias (Xenoph. mem. IV, 4.) vertheidigt. Aber auch dieser Ausspruch wird gänzlich auf das Subject bezogen, denn den Gesetzen des Staates werden göttliche Gesetze als die erhabensten gegenübergestellt und das Urtheil, was göttl. Gesetz sei, (wie das Beispiel am a. O. zeigt) dem Subject anheimgestellt.

2) Die Sophisten rühmten sich Alles beweisen zu können. Sie betrachteten Dasselbe nach verschiedenen Beziehungen. Solche Betrachtungsweise benutzt Sokrates, um zum Verzweifeln am eigenen Wissen zu bringen und damit zur Erkenntniss seiner selbst. Vergl. z. B. die Unterredung mit Euthydemos in Xenoph. mem. IV, 2. Hierauf beruht die vielbesprochene und oft missverstandene Ironie des Sokrates. Er behauptet Nichts zu wissen (welches voller Ernst, Ueberzeugung, ist) und fragt nun Andere, lässt sich einen Satz geben, aus dem er das Gegentheil der ersten Behauptung entwickelt, oder den er vernichtet, indem er aus einem Beispiele (einzelnen Falle) ganz allgemein verständlicher (trivialer) Art das Gegentheil ableiten lässt. So bringt er auch die Andern zum Bewusstsein ihres Nichtwissens. Diese Ironie ist weder mit der modernen Ironie (verhöhnendes Eingehen auf das zu Widerlegende), noch mit dem modernen Humor zu verwechseln, am wenigsten endlich mit der ebenfalls modernen subjectiven Eitelkeit, welche in der Gewissheit des eigenen Ich über alles

objective Dasein hinweg zu sein sich dünkt. Man hat dieses Verhalten auch für Ironie, ja für sokratische, ausgegeben. Dem Sokrates war es mit seiner Ironie ein heiliger Ernst, für den er in den Tod gegangen. Cf. Xenoph. mem. III, 9. (6). Plat. ap. p. 21.

3) Die Freiheit ist dem Sokrates die Selbstbeherrschung. Xenoph. memor. IV, 5. (2 ss.).

4) Ueber die angegebene Lehre der Sophisten s. §. 81.; über die Lehre des Sokrates Anm. 2. u. §. 88, 25. Im Sinne des Sokrates heisst es Plat. Phaed. p. 97.: *Und es schien sich mir auf gewisse Weise gut zu verhalten, dass der Verstand die Ursache von Allem sei; und ich meinte, wenn sich diess so verhält, so ordne der ordnende Verstand alles und setze jegliches dahin, wo es sich am besten verhält.* Diess ist in Bezug auf den *νοῦς* des Anaxagoras gesagt, vergl. § 54. 2. Aus der Zweckmässigkeit der Einrichtung der Geschöpfe und der ganzen Welt weist Sokr. in Xen. mem. I, 4, das Dasein der (schaffenden) Götter und ihre Sorge namentlich für den Menschen nach. — Cf. Xen. mem. III, 9. (14), wo unterschieden wird *εὐπραξία*, Glück das aus dem verständigen, zweckmässigen Thun sich ergibt, von *εὐτυχία*, dem schlechten Werke des Zufalls. — Die Befriedigung der Bedürfnisse macht den Menschen von der Sinnlichkeit abhängig, beraubt ihn daher der Freiheit, und am nächsten der Gottheit kommt daher der, welcher die wenigsten Bedürfnisse hat. Cf. Xenoph. mem. IV, 5. 1, 6. (10).

5) Aristot. mor. magn. *A*, 1 (p. 1183, b, 9.). Cf. Anm. 13.

4) Sokrates selbst hat sich für keinen Philosophen ausgegeben, und wenn ihm der Name eines Philosophen abgesprochen wird, so ist dieses kein Tadel, er gehört auch darum nicht weniger der Gesch. der Philos. an, denn er ist es, auf dem alle folgende Philos. sich gründet. Er ist gewissermassen weit mehr als Philosoph, insofern er nicht sowohl das Bewusstsein seiner Zeit erkannt und ausgesprochen, als vielmehr ein ganzes Gemächt, eine reife Frucht seiner Zeit ist, die mit sich selbst im Widerspruche lag. Sokrates selbst sagt, er lehre durch Thaten mehr als durch Worte seine Ueberzeugung. Xen. mem. IV, 4 (10). — Als Erfinder der Ethik wird Sokrates genannt: Diog. Laert. III, §. 56. Vergl. die Urtheile des Aristoteles Anm. 13. Eben weil Sokrates nicht Philosoph gewesen, sondern mit seiner praktischen Weisheit (in Bezug auf welche er gewissermassen gegen die folg. Philos. dasselbe Verhältniss einnimmt, in welchem die Sieben gegen die bisher betrachtete Philos. stehen) in die gemeinsten Lebensverhältnisse eindrang und ein allgemein gefühltes, durch die Ausbreitung der Bildung erwachtes Bedürfniss aussprach, hat ihn alles unphilosophische Gerede, welches sich für Philosophie ausgegeben, besonders alles moralische Hin- und Herreden zum Schutzpatron angenommen und man pflegt dabei von Sokrates die prunkenden Worte des gleich unphilosophischen Cicero anzuführen (Tusc. disp. V, 4.): *Sokrates rief zuerst die Philosophie aus dem Himmel, und brachte sie in die Städte, und führte sie in die Wohnungen und zwang über Leben und Sitten und über Gutes und Böses Untersuchung anzustellen.*

7) Vergl. §. 80, 3.

8) Der tragische Held ist nicht der Unglückliche, welcher schuldlos leidet, die Schuld macht ihn erst tragisch, aber es muss eine Schuld sein, welche vom höheren Standpunkte als Recht erscheint, für dieses Recht geht er unter. In der Antigone des Sophokles steht z. B. auf diese Weise Staat und Pietät im Conflict. Hegel, der im 2. Theile seiner Gesch. der Philos. eine herrliche Erörterung über die Stellung des Sokrates gibt, stellt

denselben mit der Antigone zusammen, indem er darauf aufmerksam macht, wie gegen Sokrates (welcher in seinem Prozesse die Macht des Staates nicht anerkannte) Antigone das griech. Bewusstsein ausspricht (Soph. Antig. v. 925—926):

ἀλλ', εἰ μὲν οὖν τάδ' ἐστὶν ἐν θεοῖς καλά,
παθόντες ἂν ξυγγνοῖμεν ἡμαρτηκότες.

9) Diog. Laert. II, §. 43. — Des Sokrates Richter waren Demokraten, welche den Staat zu retten suchten, indem sie mit der solonischen Verfassung die alten Sitten herzustellen bemüht waren; um so mehr mussten sie über Sokrates das Schuldig aussprechen. — Gegen Athen hatte Sokrates die Stellung, dass er in der That das moderne Bewusstsein aussprach, daher ihn die wechselnden aus den Zeitumständen erwachsenden Regierungsformen wohl ertragen hatten, nicht aber die ertrug, welche altathenisches Leben wieder herzustellen unternahm. Als sie den Sokrates verurtheilten, sprachen die Athener über sich selbst das Urtheil.

10) Die Christen haben den Willen Gottes, welcher im frommen Menschen lebendig wird, so dass dieser jenem, nicht seinem Eigenwillen gehorcht. Das heidnische Alterthum nahm äussere Dinge (Orakel, Vogelflug, Eingeweide der Opferthiere u. dergl.) als das an, darin es den Willen der Gottheit erkannte, durch welchen es sich bestimmen liess. Mitten inne zwischen dem heidnischen und christlichen Bewusstsein, diesem dem Inhalte nach, jenem noch der Form nach sich anschliessend, steht das sokratische Dämonion. Es ist nur einentheils Gewissen, anderntheils ist es bei weitem mehr. Es ist die ganze Innerlichkeit des Geistes, wie sie sich dem Bewusstsein beim einzelnen Falle kund thut.

11) Xen. mem. III, 9. (5). *Er sagte, die Gerechtigkeit und jegliche andere Tugend sei Weisheit. Denn das Gerechte und Alles was durch Tugend geschieht sei schön und gut, und weder werden die, welche dieses kennen, statt desselben irgend anderes wählen, noch vermögen die Nichtwissenden zu handeln, sondern wenn sie es versuchen fehlen sie. So nun thun die Weisen das Schöne und Gute, die Nichtweisen aber vermögen es nicht, sondern auch wenn sie's versuchen fehlen sie. Da nun das Gerechte und alles übrige Gute und Schöne durch Tugend geschieht, so ist offenbar, dass auch die Gerechtigkeit und jegliche andere Tugend Weisheit ist.* Vergl. Anm. 13.

12) Das Christenthum lehrt: der Glaube mache gerecht, nicht die Werke. Sokrates hat allerdings die Stimme des Dämonions, welche ihn bestimmt, aber diese entbehrt, obschon er sie göttlich nennt, der göttlichen Weihe, sie lebt nur in seiner Brust, ist nicht objectiv, wie die Offenbarung, nicht einmal wie das Orakel. Das Christenthum erkennt den Menschen in seiner Freiheit und daher die Moral allerdings an, aber es geht auch weit über diese hinaus: die guten Werke sollen nur eine Frucht des Glaubens sein, der auch noch andere schönere Früchte trägt: Demuth und Liebe.

13) Aristot. magn. mor. *A*, 1 (p. 1182, a, 15.). — Cf. ib. 25 (p. 1198, a, 10.): *Daher sagte Sokrates nicht richtig, dass die Tugend* λόγος *sei, denn es sei nichts nutz mannhaft und gerecht zu handeln für den nicht Wissenden und durch* λόγος *Wählenden.* — Ib. 1 (p. 1183, b, 8.): *Nicht richtig macht Sokrates die Tugenden zu einem Wissen. Denn derselbe meint, nichts müsse vergeblich* (μάτην d. h. zwecklos) *sein; daraus, dass er die Tugenden zu einem Wissen machte, widerfuhr ihm aber, dass die Tugenden vergeblich* (zwecklos) *sind.* Diess ist Widerlegung des Sokrates durch ihn selbst. H. Ritter bemerkt (Gesch. der Phil.

II, S. 78): *Hiemit polemisirt Aristoteles gegen Sokrates mit nur scheinbarem Grunde — denn die Tugend ist dem Sokrates die transcendentale Vollendung, das höchste Gut und insofern mit der Wissenschaft eins.* — Das ist es ja aber gerade, was Aristoteles widerlegt: die transcendentale Vollendung ist zwecklos, nichts aber soll nach Sokrates (keineswegs nach Aristoteles) zwecklos sein. Sokrates verachtet die Philosophie weil sie zwecklos (s. §. 88, 18.), Aristoteles rühmt sie ebendesswegen (s. §. 24.).

14) Aristot. eth. Nic. *Z*, 13 (p. 1144, b, 19.) Cf. ss.

15) Xen. mem. IV, 6. (1).

16) Hierin bestand die bekannte geistige Hebammenkunst des Sokrates. Er fördert den Gedanken aus der Meinung dessen, mit dem er sich unterhält, und untersucht dann, ob das Geborne ein *Windei*, *oder werth aufgezogen zu werden.* Cf. Theaet. p. 148 fine ss. p. 210, u. a.

17) Aristot. met *M*, 4 (p. 1078, b, 27.). Die ganze wichtige Stelle über den Sokrates lautet (l. c. p. 1078, b, 17.): *Indem Sokrates mit den ethischen Tugenden sich beschäftigte und zuerst über diese nach allgemeinen Bestimmungen suchte, suchte derselbe zweckgemäss* (εὐλόγως) *das was ist* (τὸ τί ἐστι, d. h. den Begriff, unterschieden von dem Sinnlichen, welches nicht ist, sondern wird, nach Herakleit). *Denn er suchte Schlüsse zu bilden* (συλλογίζεσθαι), *Anfang der Schlüsse* (wovon auszugehen) *ist aber das was ist* (τὸ τί ἐστι). *Denn damals war die dialektische Kraft noch nicht, so dass das Entgegengesetzte auch ohne das was ist* (ohne den Begriff) *untersucht werden konnte, und ob dieselbe Wissenschaft des Entgegengesetzten ist. Zweierlei — — im Allgemeinen. Denn dieses beides bezieht sich auf den Anfang* (*auf das Prinzip*, περὶ ἀρχήν) *der Wissenschaft. Aber* etc.

18) Aristot. met. *A*, 6 (p. 987, b, 1.).

§. 90. *Die Sokratiker.*

Ch. Meiners judicium de quorundam Socraticorum reliquiis in Comment. Soc. Gotting. Vol. V. p. 45 fg. — A. Goering: explicatur, cur Socratici philosophicarum, quae inter se dissentiebant, disciplinarum principes, a Socratis philosophia longius recesserint. Parthenopol. 1816. 4.

Die Freunde, mit denen Sokrates umgegangen, nahmen (zum Theil noch zu Sokrates Lebzeiten) in ihrer weiteren Ausbildung sehr verschiedene Richtungen, welche sich jedoch als auf ihre Quelle sämmtlich auf das von Sokrates ausgesprochene Bewusstsein zurückführen lassen. Einige widmeten sich wie Kritias und Alkibiades dem Staatsleben, und während sie durch ihr an freie Selbstbestimmung gewöhntes Wesen eine glänzende Rolle spielten, traten sie mit dem Geiste, der Staat und Religion gegründet, in unversöhnlichen Widerspruch [1]. Andere, minder glänzende, aber sittlichere Männer verehrten in Sokrates den rechtschaffenen Tugendlehrer, ohne die von ihm angeregten Ge-

danken selbständig fortzubilden, und von diesen haben einige die mit Sokrates gepflogenen Gespräche wieder erzählt, um das Wesen des Mannes und seine Art zu wirken der Nachwelt zum Nutzen und dem Sokrates selbst zur Rechtfertigung im Gedächtnisse zu erhalten. Der wichtigste unter diesen ist Xenophon [2]). Ein grösseres Intresse für die Gesch. der Philos. als die eben erwähnten haben diejenigen Weisen, welche theils den Grundgedanken des Sokrates, theils die aus demselben für das praktische Leben gefolgerten Maximen weiter ausbildeten. Obgleich sie im strengen Wortsinne nicht Philosophen sind, so muss doch von ihnen kurz gehandelt werden, theils weil sie mit philosophischer Bildung ihre Lehren vertheidigten, theils weil sie als einseitige und darum in ihrer Consequenz ihre eigene Nichtigkeit aufzeigende Ausbildung desselben geistigen Daseins erscheinen, dessen vollendetes Bewusstsein in echt wissenschaftlichem Sinne des Sokrates grösster Schüler Platon aussprach. Nach des Sokrates Tode flohen die Freunde desselben grösstentheils nach Megara, wo sie bei Eukleides (s. d. folg. §.) Aufnahme fanden [3]). Nachmals als die Athener das Urtheil gegen Sokrates zurückgenommen hatten, kehrten die meisten nach Athen zurück, und von nun an erst bildeten sich die verschiedenen sokratischen Schulen selbständig aus, zu denen wir die des Platon nicht rechnen wollen.

1) Der Umgang mit diesen beiden wurde dem Sokrates selbst zum Vorwurfe gemacht. Cf. Xen. mem. I, 2.

2) Für die Auffassung des Sokrates sind Xenophons Schriften die beste Quelle, weil er zugleich ein ausgezeichneter Schriftsteller und doch nicht selbständiger Philosoph oder Sophist ist. Platon (s. d.) führt zwar in allen seinen Dialogen den Sokrates als Hauptperson redend ein, trägt aber durch denselben seine eigene Lehre, die wissenschaftliche Ausbildung des sokratischen Bewusstseins, vor. Ueber die andern, dem Xenophon verwandten Sokratiker s. Diog. Laert. II, §. 122—123; §. 60–61; §. 105; VI, §. 15—18.

3) Diog. Laert. II, §. 106; III, §. 6.

§. 91. *Die Megariker.*

Joh. Casp. Guntheri Diss. de methodo disputandi Megarica. Jen. 1707. 4. — Jo. Ern. Im. Walch Commentatio de philosophiis veterum

eristicis. Jen. 1755. 4. — Ge. Lud. Spalding Vindiciae philosophorum Megaricorum. Berol. 1793. 8. — Ferd. Deycks de Megaricorum doctrina ejusq. apud Platonem et Aristotelem vestigiis. Bon. 1827. 8. — Heinr. Ritter Bemerkungen über die Philosophie der megarischen Schule, im Rhein. Museum f. Philol. Gesch. II. Jahrg. III. Hft. S. 295 flg.

Joh. Ge. Hager Diss. de modo disputandi Euclidis. Lips. 1736. 4. Vergl. auch Bayle.

Joh. Chph. Schwab's Bemerkungen über Stilpo; in Eberhard's philos. Archiv. II. Bd. I. St. S. 112 flg. — Jo. Frid. Chph. Graeffe Diss. qua judiciorum analyticorum et syntheticorum naturam jam longe ante Kantium antiquitatis scriptoribus fuisse perspectam contra Schwabium probatur. Gott. 1794. 8.

Stifter der megarischen Schule war Eukleides aus Megara, welcher mit Lebensgefahr nach Athen gekommen war um den Sokrates zu hören[1]). Er war überdiess durch die eleatische Schule gebildet[2]) und er wie seine Anhänger zeichneten sich durch dialektische Gewandheit aus, welche sie anwendeten, um alles am Einzelnen als solchem haftende Bewusstsein als im Widerspruche mit sich selbst aufzuzeigen und ihren Satz darzuthun, *das Gute sei Eins, das sich selbst gleiche, mit mancherlei Namen, und das ihm Entgegengesetzte sei gar nicht*[3]). Wegen ihrer Sucht zu disputiren nannte man sie auch Eristiker und Dialektiker[4]). Es werden von ihnen sogenannte Elenchen (Trugschlüsse?) überliefert, welche keine andere Absicht hatten, als die gemeine Vorstellung und Verstandesbildung zu verwirren. Besonders Eubulides aus Milet hat sich durch solche bekannt gemacht[5]), ferner Alexinos aus Elea, welcher gegen die stoische Philosophie disputirte[6]), Diodoros, genannt Kronos aus Karien[7]). Hochberühmt war Stilpon aus Megara, ein Zeitgenosse Alexander des Grossen, dessen Bestreben insonderheit darauf gerichtet war, das Besondere als nichtig gegen das ewige Sein des Allgemeinen aufzuzeigen[8]). — Die Elenchen wurden als blosse Witzreden aufgenommen, und die Megariker gaben sich zu Spassmachern her. Indess haben jene die ernste und wissenschaftliche Seite, dass man fragen muss, wie die in ihnen aufgezeigten Widersprüche nicht nur möglich, sondern nothwendig sind[9]).

1) Aul. Gell. noct. att. VI, 10. Cf. Plat. Theaet. init.

2) Diog. Laert. II, §. 106. Cf. Cic. quaest. acad. II, 42.

3) Diog. Laert. l. c. Cic. quaest. acad. l. c. Diog. Laert. VII, §. 161. — Cf. Arist. met. Θ, 3. init.

4) Diog. Laert. II, §. 106. Doch wird Eukleides bei seiner Disputirsucht auch als von sanfter Gemüthsart geschildert. Cf. Plut. de fraterno amore 18.

5) Eubulides hat auch gegen Aristoteles geschrieben, wovon nichts auf uns gekommen. Diog. Laert. II, §. 109. — Elenchen von ihm sind: der Lügner (lügt der, welcher sagt er lüge?) Cic. quaest. acad. IV, 29. de divin. II, 4., über welchen der Stoiker Chrysipp 6 Bücher schrieb, (Diog. Laert. VII, §. 196.), und Philetas aus Kos sich todt studirte (Menag. ad Diog. Laert. II, §. 108.); der Verborgene, der Verhüllte und die Elektra, Diog. Laert. l. c. et Menag. ad l. (man kennt seinen Vater, erblickt eine verhüllte Gestalt — weiss nicht wer es ist; es ist aber der Vater, den man also kennt und auch nicht kennt); der Soreites und der Kahlkopf, Cic. qu. acad. II, 16. (ein Korn macht keinen Haufen, legt man aber Korn zu Korn, so entsteht doch ein Haufe, so dass also in der That endlich ein Korn einen Haufen macht, — ähnlich: ein ausgezogenes Haar macht keinen Kahlkopf etc.)

6) Diog. Laert. II, §. 109. Cf. Sext. Emp. IX, 108.

7) Er lebte zu den Zeiten des Ptolemäos Soter in Aegypten. Diog Laert. II, §. 111. Ueber seine Lehre s. Arrian. Epict. diss II, 19 Cic. de fato 7. 9. Sext. Emp. adv. math. VIII, 115. X, 85 ss. 113 ss. 347.

8) Diog. Laert. II, §. 113, 115, 119. Fälschlich sagt Diog. Laert. er hebe die Gattungen auf; grade das Gegentheil that er, wie schon das Beispiel l. c. lehrt: *Der Kohl, welcher aufgezeigt wird, ist nicht: denn der Kohl* (der Begriff) *war schon vor tausend Jahren; daher ist jenes nicht Kohl.* Ueber seinen sittlichen Charakter Cic. de fato 5.; Plut. adv Colot. 22. Ueber seine Lehre ausser Diog. Laert. l. c. Seneca ep. 9. (*der Weise fühle das Unangenehme nicht einmal*); Simpl. in phys Aristot. p. 26, a. Plut. adv. Colot. 23. (*Man dürfe keinem Gegenstande ein verschiedenes Prädikat beilegen*).

9) Aristoteles hat ein Buch über Elenchen geschrieben. Ueber die oben Anm. 5. berührten s. Hegels Werke Bd. 14. S. 133 ss. H. Ritter vermuthet mancherlei, was die Megariker mit ihren Trugschlüssen hätten bezwecken dürfen, mögen und können.

§. 92. *Die Kyrenaiker.*

Frid. Mentzii Aristippus philosophus Socraticus, sive de ejus vita, moribus et dogmatibus commentarius. Hal. 1719. 4. — Batteux developpement de la morale d'Aristippe pour servir d'explication à un passage d'Horace; in den Mém. de l'Acad. des Inscr. T. XXVI u. in Hissmann's Magazin. IV. Bd. S. 221 flg. deutsch. — C. M. Wieland's Aristipp u. einige seiner Zeitgenossen IV Bnde. Leipz. 1800—1802. 8. (Sämmtliche Werke 33—36. B.). — Henr. Kunhardt Diss. philos. histor. de Aristippi philosophia morali, quatenus illa ex ipsius philosophi dictis secundum Laertium potest derivari. Helmst. 1796. 4.

Jo. Ge. Eck de Arete philosopha. Lips. 1775. 8. — Jan. Marius Hoogvliet Specimen philosophico-criticum continens diatriben de Bione Borysthenita etc. Lugd. Bat. 1821. 4. — Sevin Recherches sur la vie et les ouvrages d'Euhemère; Fourmont Diss. sur l'ouvrage d'Euhemère intitulé ἱερὰ ἀναγραφή etc. und Foucher Mém. sur le système d'Euhe-

mère, in den Mém. de l'Acad. des Inscr. T. VIII. XV. XXXIV. u. in Hissmann's Mag. I. II. III. B.

Jo. Jac. Rambach Progr. de Hegesia πεισιϑανάτῳ. Quedlinb. 1771. 4. auch in s. Sylloge Diss. ad rem literariam pertinentium. Hamb. 1790. 8. N. 4.

Aristippos aus Kyrene, einer durch ihre Ueppigkeit bekannten griech. Stadt in Afrika, war der Sohn eines reichen Kaufmanns und kam auf einer Handelsreise nach Athen, wo er ein Anhänger des Sokrates wurde [1]). Er und seine Nachfolger gingen darauf aus, sich eine von allen Verhältnissen und Glückswechseln unabhängige Persönlichkeit zu geben. Die nähere Art und Weise in dieser sich zu behaben, war dem Charakter des Aristipp gemäss: der durch keine Erinnerung und keine Hoffnung geschmälerte Genuss der Gegenwart, daher derselbe die *Lust als das höchste Gut* aussprach, aber zugleich erinnerte, dass *man nicht mehr erstreben solle, als man bereits besitze*, *dass eine Lust der andern gleich sei, und dass man sich von keinem Sinnengenusse solle überwältigen lassen* [2]). Er war ein echter Lebemann, der in allen Lagen mit Klugheit zu geniessen wusste. Als Kyrenaiker wird Theodoros genannt, der als Gottesläugner aus Athen verbannt wurde Er bestimmte *Freude und Leid als den Endzweck*, *von denen jene dem Verstande*, *dieses dem Unverstande angehöre. Der Weise sei sich selbst genug und bedürfe der Freunde nicht. Nichts, (auch nicht Diebstahl, Ehebruch, Tempelraub) sei schändlich von Natur etc.* [3]). In Hegesias hebt sich die kyrenaische Schule durch sich selbst auf. Mit der Lust ist nämlich schon auch die Unlust, mit dem Vergnügen der Schmerz anerkannt, denn jenes ist nur durch dieses. Der Weise muss sich daher nach Hegesias begnügen nur nicht in Unlust zu leben und das Leben wird zu etwas Gleichgültigem. Hegesias ward Peisithanatos beigenannt und ihm zu Alexandria das Lehren verboten, weil er durch seine Lehre Viele zum Selbstmorde führte [4]). Von Annikeris heisst es nur, er sei ein Epikuräer geworden, und derselbe war bemüht, die mit Sittlichkeit und Staat, ja mit dem Leben in schroffsten Widerspruch getretene Lehre jenen wieder zu accomodiren [5]).

1) Plut. de curios. 2. Diog. Laert. II, §. 65. Vergl. über ihn Xen. mem. II, 1. (1.). ib. I, 2. (60.). (Er liess sich wie die Sophisten von seinen Schülern bezahlen). Aristot. met. Γ, 2 nennt ihn Sophist. Er wusste sich im Ueberfluss und Mangel gleich gut zu behaben, daher Platon zu ihm sagte (Diog. Laert. II, §. 67.): *Dir allein ist gegeben Herrenkleid und Bettlerlumpen zu tragen.* Es werden noch viele Anekdoten angeführt von seinem glücklichen Gleichmuthe (Cf. Diog. Laert. l. c. ss.). Horat. ep. I, 1. v. 18.: *Nunc in Aristippi furtim praecepta relabor, Et mihi res non me rebus subjungere conor.* Nach Einigen hat er Schriftliches hinterlassen, nach anderen nicht (Diog. Laert. II, §. 84. Menag. ad l.). Auf Euseb. praep. ev. XIV, 18. und andere Gründe gestützt sucht Ritter zu zeigen: *dass die Ansicht des Aristipp erst später in eine zusammenhangende Form gebracht worden ist.* Ein jüngerer Aristipp, Sohn der Arete der Tochter des älteren Ar., soll die kyrenaische Lehre ausgebildet haben. — Sext. Emp. adv. math. VII, 11. sagt: *Es scheinen aber nach Einigen auch die von Kyrene allein den ethischen Theil* (der Philosophie) *zu umfassen, den physischen und logischen aber zu verachten, als nichts beitragend zum glücklich leben. Jedoch haben gegen diese Einige desshalb opponiren zu können geglaubt, weil sie die Ethik theilen in den Theil über das zu Wählende und das zu Fliehende, und in den über die Affecten* (περὶ τῶν παθῶν), *und ferner in den über die Handlungen, und noch in den über die Ursachen und endlich in den über die Beweise* (περὶ τῶν πίστεων). *Hierin nämlich, sagen sie, ist der Theil über die Ursachen aus dem physischen Theile* (der Philosophie, nämlich aller, da man in jeder drei Theile Ethik, Physik und Logik unterschied); *der aber über die Beweise aus dem logischen.* Cf. Diog. Laert. II, §. 92. Senec. ep. 89.

2) Ueber die Lehre des Aristipp vergl. Diog. Laert. II, §. 65—105. vornehmlich aber Sext. Emp. adv. math. VII, 191—201. (über die Kyrenaiker im Allgemeinen): *Die Kyrenaiker sagen, Kriterien seien die Affectionen* (πάθη — Empfindungen) *und sie allein würden wahrgenommen und seien untrügerisch. Von demjenigen aber, welches die Affectionen bewirke, sei nichts wahrnehmbar und untrügerisch. — — So dass wir den Dingen gemeinsame Namen geben, aber besondere* (jeder eine andere) *Affectionen haben. — Von den Affectionen sind einige angenehm, andere schmerzhaft, andere mitten inne. Und die schmerzhaften, sagen sie, seien schlecht, deren Ende der Schmerz; die angenehmen gut, deren Ende untrüglich ist, die Lust* (ἡδονή)*; die mitteninneliegenden weder schlecht noch gut, deren Ende das weder gute noch schlechte, eine Affection mitten inne zwischen Lust und Schmerz. Also alles Seienden Kriterien und Ende* (Zwecke) *sind die Affectionen* (Empfindungen). *Wir leben, sagen sie, diesen folgend, uns haltend an Deutlichkeit und Wohlverhalten. Der Deutlichkeit in Bezug auf die andern Affectionen, dem Wohlverhalten in Bezug auf die Lust.* — Cf. Sext. Emp. adv. math. VI, 53. Aelian. v. h. XIV, 6. Athen. XII, 63. p. 544. Plut. non posse suav. vivi sec. Epic. 4; de cupid. divit. 3; adv. Colot. 24. Cic. acad. II, 7. 46.

3) Cf. Diog. Laert. II, §. 86. 97—98. 100—102. 116. Plut. adv. Stoic. 31. Cic. de nat. DD. I, 1. 23. 42. — Unter seinen Schülern wird genannt Bion Borysthenites c. 250 v. Chr. u. Euemeros (Cic. de nat. DD. I, 22. Plut. adv. Stoic. XIV, p. 77. de Isid. et Osir. T. VII, p. 420. ed. Reiske. Sext. Emp. adv. math. IX, 17. 51. 55. Diog. Laert. II, §. 97. IV, §. 46—58. — Fragm. des Werkes von Euemeros: ἱερὰ ἀναγραφὴ in Diod. Sic. bibl. hist. ed. Wesseling. T II, p. 633 und in Ennii fragm. (ins Lat. übersetzt) ed. Hessel.

4) Cf. Diog. Laert. II, §. 86. 93—96. Cic. Tusc. I, 34. Val. Max. VIII, 9. Plut. de am. prol. 5.

5) Cf. Suid. s. v. Ἀννίκεϱις. Clem. Alex. Strom. II, p. 417. Diog. Laert. II, §. 96. 97.

§. 93. *Die Kyniker.*

Ge. Gottfr. Richteri Diss. de Cynicis. Lips. 1701. 4. — Joh. Ge. Meuschenii Disp. de Cynicis. Kilon. 1703. 4. — Christ. Glieb. Joecher Progr. de Cynicis nulla re teneri volentibus. Lips. 1743. 4. — Fr. Mentzii Progr. de Cynismo nec philosopho nec homine digno. Lips. 1744. 4.

Gottlob Lud. Richter Diss. de vita, moribus et placitis Antisthenis Cynici. Jen. 1724. 4. — Lud. Chr. Crellii Progr. de Antisthene Cynico. Lips. 1728. 8.

F. A. Grimaldi la vita di Diogene Cynico. Nap. 1777. 8. — Chph. Mart. Wieland Σωκϱάτης μαινόμενος oder Dialogen des Diogenes v. Sinope. Lpzg. 1770 u. in s. Werken. — Fried. Mentzii Diss. de fastu philosophico, virtutis colore infucato, in imagine Diogenis Cynici. Lips. 1712. 4. — Jo. Mart. Barkhusii Apologeticum, quo Diogenem Cynicum a crimine et stultitiae et imprudentiae expeditum sistit. Regiom. 1727. 4. — C. F. Heinrich über die Erzählung des Lucian (de hist. conscr. c. 3.) vor dem Fasse des Diogenes; vor dem Kieler Lectionsverzeichniss 1806. 4.

Während die Kyrenaiker die Unabhängigkeit der subjectiven Persönlichkeit dadurch erstrebten, dass sie in allen Verhältnissen eine Quelle des Genusses suchten, meinten die Kyniker denselben Zweck vielmehr dadurch zu erreichen, dass sie alle Beziehungen auf andere Gegenstände auf ein Minimum zu reduciren suchten. Sie suchten die Unabhängigkeit in der Bedürfnisslosigkeit. In beiden Richtungen macht sich die Freiheit des Geistes gelten, bei den Kyrenaikern durch die Bemächtigung, bei den Kynikern durch die Verachtung alles dessen, was dem Subject gegenständlich ist. Nur in ihrem Behaben gegen andere Persönlichkeiten, welche einen nicht zu bewältigenden Inhalt darbieten, haben auch die Kyrenaiker sich ausschliesslich verhalten. Der Stifter der kynischen Schule war Antisthenes, ein Schüler des Gorgias und Freund des Sokrates, ein Athener von einer thrakischen Mutter, niederer Herkunft. Nach des Sokrates Tode lehrte er im Gymnasium Kynosarges, daher seine Schule den Namen der kynischen erhielt, oder von ihrer Lebensweise [1]). Er trug sich wie ein Bettler und lehrte *göttlich sei es, Nichts zu bedürfen; dem Göttlichen am nächsten komme es, so wenig als möglich*

zu bedürfen. Die Tugend genüge sich selbst und bedürfe nur sokratischer Stärke. Der Weise begnüge sich mit sich selbst u. s. w. [2]). Noch weiter in dem Verschmähen aller Bedürfnisse ging Diogenes von Sinope, der *Hund* beigenannte. In Bettlertracht trieb er sich umher, hauste in einer Tonne oder gewöhnlich in der Stoa des Jupiter zu Athen. Es werden von seinem Leben und seinem Witze viele Anekdoten erzählt [3]). Zu wahrhaft hündischer Unverschämtheit sanken die spätern Kyniker herab, welche aller Bildung entbehrten, und nur durch Schmutz und Frechheit sich auszeichneten [4]). — Die Kyniker erhielten eine würdigere Fortbildung durch die Stoiker, so wie die Kyrenaiker durch die Epikureer.

1) Cf. Diog. Laert. VI, §. 1—20. Xenoph. mem. III, 11, (17). Er soll auch Verschiedenes geschrieben haben. Diog. Laert. II, §. 15—18. Cic. ad Att. XII, 38. de nat. DD. 1, 13. Vergl. Lobeck Aglaoph. p. 159.; Welcker Rhein. Mus. S. 592 f. Die zwei ihm noch zugeschriebenen Reden in Orat. graec. ed. Reiske T. VIII, p. 52 s. — Sokrates sagte zu ihm: *Durch das Loch deines Mantels erblicke ich deine Eitelkeit.* Diog. Laert. VI, §. 8.; II, §. 36. Damit ist die ganze kynische Schule charakterisirt. Der wahrhaft freie Mensch ist gegen die Aeusserlichkeiten des Lebens gleichgültig, aber er verachtet sie nicht und sucht sich so wenig durch Pracht wie durch Bettelhaftigkeit auszuzeichnen.

2) Diog. Laert. VI, §. 104. 105. 11—12. Cf. ib. VI, 1-20. Schol. in Hom. Il. O, 123 ed. Bekk. Xenoph. symp. 4 (41 s.). 8 (5). Stob. Serm. XXIX, 65.: *Die Vergnügungen nach der Arbeit, nicht die vor der Arbeit sind zu erstreben.* — Aristot. met. Δ, 29. (p. 1024, b, 32.) *Daher meinte Antisthenes thöricht, nichts könne gesagt werden, als mit dem eigenthümlichen Begriffe Eins von Einem; woraus folgte, dass man nicht widersprechen könne, fast nicht einmal lügen.* Ib. *H*, 3 (p. 1043, b, 24.) Top. I, 11. Stob. serm. LXXXII, 8. Cic. de nat. DD. I, 13. Clem. Alex. strom. V, p. 601. Tzetz. chil. VII, 605 ss.

3) Diog. Laert. VI, §. 20—82. Platon soll ihn den *rasenden Sokrates* genannt haben. Ael. v. h. XIV, 33. Angebliche Briefe in der Briefsammlung von Aldus Manutius (Genev. 1806), 22 andre in Boissonade's Notice des lettres inedites de Diog. etc. in den notices et extraits des Mnspts de la bibl. du roi T. X. P. II, p. 122 fg.

4) Krates und seine Frau Hipparchia werden noch gerühmt. Cf. Diog. Laert. VI, §. 85—94. §. 96—99. — Als andere sokratische Schulen werden noch genannt: die elische, von Phädon, einem Freunde des Sokrates gestiftet, und aus ihr hervorgegangen die eretrische von Menedemos von Eretria gestiftet. Dieser lehrte Eine Tugend und Ein Gutes, ähnlich den Megarikern. Cf. Diog. Laert. II, §. 125 ss. Plut. de virt. mor. 2. Cic. qu. acad. II, 42. Simpl. in phys. Aristot f. 20, a.

F. Platon und die Akademiker.

§. 94. *Platon.*

Alle Ausgaben der Werke und einzelner Schriften des Pl. anzugeben würde zu weit führen. Die wichtigste alte Ausgabe ist die von Stephanus (Par. 1578. 3 TT. fol.), deren Seitenzahlen in den meisten neuern Ausgaben citirt sind. Die lat. Uebersetzung von Ficinus ist häufig dem griech. Texte beigedruckt. Die wichtigsten neuern Ausgaben der Werke sind die Bipontiner, die von Stallbaum, Ast, Bekker, Schneider, Cousin. Deutsche Uebersetzungen der Werke sind v. Kleuker, vorzüglich aber v. Schleiermacher (unvollendet). — Cf. Tiedemann Argumenta dialogorum Platonis (Bd. XII. der Bipont. Ausg.). Guil. v. Heusde Specimen criticum in Platonem; acc. Wyttenbachii epistola ad auctorem. Lugd. Bat. 1803. 8. Platons Werke einzeln erklärt u. in ihrem Zusammenhange dargestellt v. Aug. Arnold. Berl., Pos. u. Bromb. 1835. 1836. 8.

Leben und Schriften: (Quellen: Diog. Laert. III. — Hesychii Miles. — Olympiodori-Suidae vit. Plat. Zusamm. in Fischers Ausg. des Euthyphro u. s. w. S. 41 ff. n. d. 3. Ausg.). Mars. Ficini vita Platonis vor dessen Uebers. des Plato. — Anonymi vita Platonis ex cod. Vindob. In der Bibl. der alten Lit. u. Kunst. St. 5. — Remarks on the Life and Writings of Plato, with answer to the principal objections against him, and a general view of his Dialogues, Edimb. 1760. 8. (Deutsch: Entwurf v. Plato's Leben, nebst Bemerkungen über dessen schriftstellerischen und philosophischen Charakter, a. d. Engl. mit Anmerkungen und Zusätzen v. K. Morgenstern, Lpzg. 1797. 8. — Tennemanns System s. im Folg. — Fried. Ast, Platons Leben u. Schriften. Ein Versuch etc. als Einleitung in das Studium des Platon. Lpzg. 1816. 8. — Ferd. Delbrück Platon. Eine Rede. Bonn 1819. 8. — Joseph Socher über Platons Schriften. München, 1820. 8. — James Geddes Essay on the composition and manner of writing of the Ancients, particularly Plato. Glasg. 1748. 8. Deutsch in der Sammlung vermischter Schriften zur Beförderung der schönen Wissenschaften u. freien Künste. III. B. II. St. IV. B. 1. 2. St. — Jo. Guil. Jani Diss. de institutione Platonis. Viteb. 1706. De peregrinatione Platon. ib. eod. — Chph. Ritter de praeceptoribus Platonis. Gryphisw. 1707. 4. — Aug. Böckh progr. de simultate, quam Plato cum Xenophonte exercuisse fertur. Berol. 1811. 4. — Salomon de Platonis quae vulgo feruntur epistolis. Berol. 1835.

System: Joh. Bapt. Bernardi Seminarium philosophiae Platonis. Venet. 1599—1605. III Voll. fol. — Rud. Goclenii idea philosophiae Platonicae. Marb. 1612. 8. — Lud. Morainvilliere Examen philosophiae Platonicae. 1659. 8. — Sam. Parker a free and impartial censure of Platonic philosophy. Lond. 1666. 4. — W. G. Tennemann System der plat. Phil. Leipz. 1792—95. 4 Bde. 8. — Jo. Jac. Wagner Wörterbuch der plat. Philosophie. Götting. 1799. 8. (nebst e. Abrisse der Philosophie des Plato). — Joh. Fred. Herbart de Platonici systematis fundamento. Gott. 1805. 8. Vergl. mit s. Lehrbuch zur Einl. in d. Philosoph. II. Aflg. IV. Abschn. 4. Cap. — Th. Gaisford lectiones Platonis e membr. Bodlej. Ox. 1820. 8. — Phil. Guil. von Heusde initia philosophiae Platonicae. II Vol. Ultraj. 1827. 31. 8. — (J. J. Engels Versuch einer Methode die Vernunftlehre aus den platonischen Dialogen zu entwickeln. Berl. 1780. 8.).

Methode: Jo. Jac. Nast progr. de methodo Platonis Philosophiam tradendi dialogica. Stuttg. 1787. 4. u. in seinen opusc. lat. P. II. Tubing. 1821. — Jo. Aug. Goerenz progr. de dialogistica arte Pla-

tonis. Viteb. 1794. 4. — Groen van Prinsterer Platonica prosopographia. Lugd. B. 1823. 4. — Henr. Phil. Conr. Henke de philosophia mythica, Platonis inprimis, observationes variae. Helmst. 1776. 4. — Jo. Aug. Eberhard, Abhandlg. über den Zweck der Philosophie u. über die Mythen des Plato in s. vermischten Schriften. Hal. 1788. 8. — Jo. Chr. Hüttner de mythis Platonis. Lips. 1788. 4. — Garnier Mémoire de l'usage que Platon a fait des fables, in den Mém. de l'Acad. des Insc. T. XXXII. p. 164 fg. Deutsch in Hissmann's Magazin III. S. 341 fg. — M. Marx. Die platonischen Mythen, Abhandlg. in der Eleutheria oder Freiburger literar. Blätter, herausgeg. v. Ehrhardt I B. II. u. III. Hft. Freib. 1819. 8.

Dialektik: Aug. Magn. Kraft de notione philosophiae in Platonis ἐρασταῖς. Lips. 1786. 4. — Glob. Ernst Schulze de summo secundum Platonem philosophiae fine. Helmst. 1789. 4. — Joh. Fr. Dammann Diss. I et II de humanae sentiendi et cogitandi facultatis natura ex mente Platonis. Helmst. 1792. 4. — Scipionis Agnelli disceptationes de ideis Platonis. Venet. 1615. 4. — Car. Joach. Sibeth Diss. de ideis Platonicis. Rostoch. 1720. 4. — Jac. Bruckeri Diss. de convenientia numerorum Pythagoricorum cum ideis Platonis, in seinen Miscellan. hist. philos. p. 56 fg. — Glob. Ern. Schulze Diss. philosophico-historica de ideis Platonis. Viteb. 1786. 4. — Fried. Vict. Lebr. Plessing. Abhandlung über d. Ideen des Plato, in wiefern sie sowohl immaterielle Substanzen, als auch reine Vernunftbegriffe vorstellen — in Cäsars Denkwürdigkeiten aus der philos. Welt. III Bd. S. 110. — Theoph. Fähse Diss. de ideis Platonis. Lips. 1795. 4. — De Schanz, de ideis Platonicis. Lund. 1795. 4. — Frid. Adolph Trendelenburg Platonis de Ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata. Lips. 1826. 8. — Henr. Richteri de ideis Platonis libellus. Lips. 1827. 8. — L. Wienbarg de primitivo Idearum Platonicarum sensu. Altonae 1829. 8. — Joh. Andr. Buttstedt Progr. de Platonicorum reminiscentia. Erlang. 1761. 4. — Gustav. Pinzger de numero Platonis. Vratisl. 1821. — C. E. Chr. Schneider de numero Platonis Commentatt. II. quar. prior novam ejus explicationem continet, poster. alior. de eo opinionem recenset. Vratisl. 1821. 8. — J. J. Fries Platons Zahl de rep. V, 8. p. 546. St. Eine Vermuthung. Heidelb. 1823. 8. — Arn. Ruge, die platon. Aesthetik. Halle 1832. 8.

Physik: Diet. Tiedemann, de materia quid visum sit Platoni, in Nov. biblioth. phil. et crit. Vol. I. Fasc. I. Gott. 1782. — Chr. Meiners Betrachtung über d. Griechen, d. Zeitalter des Plato, über d. Timaeus dieses Philosophen u. dess. Hypothese von der Weltseele im I. Bd. seiner vermischten Schriften. Leipz. 1775. 8. — Ueber die Bildung der Weltseele im Timaeos des Platon von Böckh im III. Bd. der Studien von Daub und Creuzer. S. 26. — (Aug. Böckh) Progr. de platonica corporis mundani fabrica conflati ex elementis geometrica ratione concinnatis. Heidelb. 1809. 4. u. de platonico systemate coelestium globorum et de vera indole Astronomiae Philolaicae ib. 1810. 4. — Vergl. die Commentare und Uebersetzungen des Timaeos (z. B. Plato's Timaeos, nach Inhalt u. Zweck mit erläuternden Anmerkungen v. Lud. Hörstel. Braunschweig 1795. 8. u. Plato's Timaeus, eine ächte Urkunde wahrer Physik, übers. u. erläutert v. K. Jos. Windischmann. Hademar 1804. 8.).

Ethik: Chrys. Javelli Dispositio moralis philosophiae Platonicae. Venet. 1536. 4. und Dispositio philosophiae civilis ad mentem Platonis. Venet. 1536. 4. — Magn. Dan. Omeisii ethica Platonica. Altdorf. 1696. 8. — Fr. Aug. Lud. Adolph. Grotefend Commentatio in qua doctrina Platonis ethica cum christiana comparatur etc. Gotting. 1820. 4.

(Preisschr.). — Joh. Sleidani summa doctrina Platonis de republica et de legibus. Argentor. 1548. 8. — Joh. Jac. Leibnitii Diss. Respublica Platonis. Lips. 1776. 4. — Joh. Zentgravii Specimen doctrinae juris naturae secundum disciplinam Platonicam. Argent. 1679. 4. — Car. Morgenstern de Platonis republica commentationes tres. Hal. 1794. 8. — Joh. Lud. Guil. de Geer (praes. v. Heusde) Diatribe in politices Platonicae principia. Ultraj. 1810. 8. — Fr. Köppen, Politik nach platon. Grundsätzen. Leipz. 1818. 8. — Gustav. Pinzger de iis, quae Aristoteles in Platonis politia reprehendit. Lips. 1822. 8. — Alex. Kapp, Platon's Erziehungslehre, als Pädagogik für die Einzelnen u. als Staatspädagogik. Oder dessen praktische Philosophie. Aus den Quellen dargestellt. Minden 1833. 8. — — Chph. Meiners Abhandl. über die Natur der Seele, eine platonische Allegorie (nach Phädrus), im 1. Bd. seiner vermischten Schriften, S. 120. u. ff. — Carl Leonh. Reinhold's Abhandl. über die rationale Psychologie des Plato, im 1. Bde. seiner Briefe über die Kantische Philosophie. Br. XI. — Em. Gf. Lilie Platonis sententia de natura animi. Gotting. 1790. 8. — Chr. Ern. de Windheim examen argumentorum Platonis pro immortalitate animae humanae. Gotting. 1749. 8. — Moses Mendelsohn's Phädon. Berl. 1767. 8.; IV. Aufl. 1776. 8. — Dan. Wyttenbach, S. die Schrift oben S. 32. — W. G. Tennemann's Lehren u. Meinungen der Sokratiker über die Unsterblichkeit. Jena, 1791. 8. — Gust. Fried. Wiggers examen argumentor. Platonis pro immortalitate animi humani. Rost. 1803. 4. — Franc. Pettavel de argumentis, quibus apud Platonem animorum immortalitas defenditur. Disput. acad. Berol. 1815. 4. — Platon's Phädon mit besonderer Rücksicht auf die Unsterblichkeitslehre erläutert u. beurtheilt v. Kuhnhardt. Lübeck 1817. 8. — Vrgl. die Commentare über den Phädon (z. B. J. Ch. Gottleberi animadversiones ad Platonis Phaedonem et Alcibiadem II. Adjuncti sunt excursus in quaestiones Socraticas de animi immortalitate. Lips. 1771. 8. — Fr. Aug. Wolf zu Plato's Phädo. Berl. 1811. 4.). — — Mars. Ficini theologia Platonica. Florent. 1482. fol. — Es. Pufendorfii Diss. de theologia Platonis. Lips 1653. 4. — Joh. Fried. Wucherer Diss. II. de defectibus theologiae Platonis. Jen. 1706. 4. — Ogilvie the theology of Plato compared with the principles of oriental and grecian philosophes. Lond. 1793. 8. — Diet. Tiedemann über Plato's Begriffe v. d. Gottheit, in den Mém. de la Soc. d'Antiquit. de Cassel. T. I.; vergl. Geist der spec. Philos. B. II. S. 114 folg. — Wilh. Glieb. Tennemann über den göttlichen Verstand, in Paulus Memorabilien 1. St. 2 Abtheil. — Balth. Stolberg Diss. de λόγῳ et νῷ Platonis. Viteb. 1676. 4. — Jo. Ge. Arn. Oelrichs Commentatio de doctrina Platonis de Deo, a Christianis et recentioribus Platonicis varie explicata et corrupta. Marb. 1788. 8. — Car. Fried. Stäudlin Progr. de philosophiae Platonicae cum doctrina religionis Judaica et christiana cognatione. Gotting. 1819. 4. (S. Götting. gel. Anz. St. 95. 1819.). — Lud. Hörstel Platonis doctrina de deo e dialogis ejus etc. Lips. 1814. 8.

Platon, ein Athener, geb. 430 oder 429 v. Chr. [1]), hiess eigentlich Aristokles und stammte aus einem der vornehmsten Geschlechter [2]). Dennoch widmete er sich den Staatsgeschäften nicht, sondern einzig der Wissenschaft. Bei der Zerrüttung des Staates konnte ein rechtschaffner und philosophisch gesinnter Mann weder Ehre noch Erfolg von der Thätigkeit als Staatsmann erwarten [3]). Platon be-

schäftigte sich in seiner Jugend mit poetischen Versuchen [4]), vorzüglich aber mit dem Studium der früheren Philosophen, namentlich der Lehre des Herakleit [5]), und wurde in seinem 20 Jahre mit Sokrates bekannt, mit dem er bis zu dessen Tode in Umgang blieb [6]). Von seiner Verehrung gegen Sokrates legen alle seine Schriften Zeugniss ab [7]). Er ging nach dem Tode des Sokrates mit andern Freunden desselben auf einige Zeit nach Megara (§. 90.) [8]) und dann auf Reisen. In Italien soll er mit der pythagoräischen Philosophie näher bekannt geworden sein und in Sikilien mit Dion, dem Schwager des Tyrannen Dionysios des älteren, in freundschaftlichen Verkehr getreten sein [9]). Nach Athen zurückgekehrt, trat er als Lehrer in der Akademie auf, welche ein Hain (Promenade) zu Ehren des Akademos war und in welcher sich ein Gymnasium befand [10]). Er soll später eine zweite Reise nach Syrakus gemacht haben, wo indess Dionysios der jüngere zur Herrschaft gekommen war, den Platon bilden sollte. Platons und Dions Pläne scheiterten und auch eine dritte Reise nach Syrakus war erfolglos [11]). Platon hat viele, uns grösstentheils noch erhaltene Werke geschrieben [12]) und starb 349 v. Chr. [13]).

1) Ol. 87, 4. Cf. Diog. Laert. III, §. 3. Athen. V, 57. (217).

2) Cf. Sext. Emp. adv. math. I, 258. Diog. Laert. III, §. 1. 4. Menag. ad l. — Er leitete seinen Ursprung von Kodros und Solon ab.

3) De rep. p. 520 ss.

4) Diog. Laert. III, §. 5. Aelian. v. h. u. a.

5) Aristot. met. *A*, 6.

6) Diog. Laert. III, §. 6. 35. 38. Cf. Xenoph. mem. III, 6 (1).

7) S. Anm. 12.

8) Diog. Laert. II, §. 106. III, §. 6.

9) Er soll zu Kyrene in Afrika unter Anleitung des Theodoros sich mit Mathematik beschäftigt haben (Diog. Laert. III, §. 6.); auch in Aegypten gewesen sein (Diog. Laert. l. c. Cic. de fin. V, 29. Strabo XVII, 1.), Phönikien, Palästina u. s. w. (Clem. Alex. protr. p. 46.; Lact. div. inst. IV, 2.; vit. Anon. et Olymp.). Von seinem Aufenthalte bei den Pythag. in Italien Diog. Laert. l. c. Cic. l. c.; Tusc. I, 17.; de senect. 12. Von den Verhältnissen mit Dion in Sikilien zeugen die (unechten) Briefe des Platon. Cf. Diog. Laert. III, §. 18 ss. Athen. XI, 116. p. 507. Diod. Sic. XV, 7.

10) Diog. Laert. III, §. 7. 20.

11) Plat. epist. VII, p. 324 ss. ep. III, p. 316 ss.

12) Ueber die Aechtheit der einzelnen platon. Schriften hat man schon in älterer, mehr noch in neuerer Zeit gestritten. Es lässt sich auf diesem Gebiete ins Unendliche hin- und herreden, das einzige wahre Kriterium ist die Einheit der platonischen Lehre in sich selbst. Was als Organ zum lebendigen Ganzen gehört ist echt platonisch, was nicht also sich anschliesst ist unplatonisch, es mag jenes und dieses stehen wo es will, von Platon geschrieben sein oder nicht. Eine Philosophie ist kein Conglomerat von Meinungen und Einfällen. Man hat auch gesucht die Werke in eine seinem Leben entsprechende und seine Entwicklung ausdrückende Reihenfolge zu bringen; auch eine gleichgültige Arbeit, wo das innere Zeugniss entscheidend ist. Wie das System, so schliesst sich auch die Entwicklung des Geistes zum Ganzen zusammen, auf dessen Darstellung Aeusserlichkeiten fördernd und hemmend einwirken können, aber ohne je auf den Inhalt von Einfluss zu sein. Im Reiche des Gedankens ist die zeitliche Forma bgestreift und damit alle Aeusserlichkeit. Die Rose wird vom Sonnenscheine gezeitigt, vom Sturme geknickt, aber niemals bewirken Sturm und Sonnenschein, dass die Rose Nelken trüge, oder erst blühte, dann Knospen triebe. Abgeschmackt ist die Meinung, die platon. Dialogen enthielten nur exoterische Philosophie (cf. Tennemann Gesch. d. Ph. Bd. II, S. 205 f. Krug Gesch. d. Ph. a. Z. S. 210. — Ueber die ἄγραφα δόγματα und διαιρέσεις, welche Aristoteles erwähnt s. Ritter Gesch. d. Phil. Bd. II, S. 179 f.). Man preist die platonische Darstellungsweise als schön; wo Platon wahrhaft philosophisch wird, da ist er auch abstrus; man findet Gedanken statt der geläufigen Vorstellungen, welches der unphilosophischen Menge nicht zusagt. Die Uebergänge von der Vorstellung zum Gedanken sind oft langweilig und weitschweifig; für uns, die wir an das abstracte Denken gewöhnt sind, werden zu viele Beispiele beigebracht. Der Grund zur dialogischen Form ist ein tieferer als der des gefälligen, gewinnenden Aeussern (s. folg. §.). Es ist auch eigentlich immer nur Ein Sprechender, der andere sagt nur Nein und Ja. Der Sprechende ist gewöhnlich Sokrates, in dessen Geiste und Sinn Platon philosophirt hat; aber nicht immer, in den rein dialektischen Dialogen Parmenides und Sophist, sind es Eleaten, die berühmten Dialektiker. Man kann aus den platon. Dialogen die Philosophie des Sokrates nicht entnehmen, weil es eben nur Platon ist, der durch den Mund des Sokrates redet; der Sokratismus ist überhaupt keine Philosophie, er ist diese erst geworden durch Platon. Allerdings poëtisirt Platon häufig, das ist aber kein Vorzug, sondern ein Mangel, ein Surrogat den Gedanken ins Bewusstsein zu bringen, den Platon als solchen nicht auszusprechen vermag (vergl. d. Folg.). Kein philosophischer Schriftsteller ist mehr missverstanden worden, als Platon. Gewöhnlich werden nur Vorstellungen aus den platonischen Schriften aufgenommen und allerlei Meinungen dahineingelegt. Das wahrhaft Philosophische, welches gewöhnlich als dialektische Entwicklung der Lehre früherer Philosophen, der Eleaten, der Herakleiteer und Pythagoräer auftritt, wird entweder als einseitige Polemik (Aufzeigen von Widersprüchen, aus denen die Nichtigkeit folgen soll, — während in Wahrheit jene Lehren zu Momenten der platonischen Philosophie gemacht werden), oder gar als (unwürdige) Spielerei genommen (vergl. d. Folg.). Wenn spätere Philosophen, wie die Neuplatoniker, ihre eigene Philosophie in der des Platon nachgewiesen haben, so ist dieses nicht sowohl ein Verkennen des Platon, als des historischen Unterschiedes der Entwicklungstufen in der Philosophie; eben so lässt sich jede folgende Philosophie mit Recht schon in jeder frühern Philosophie aufzeigen (vergl. §. 9.). Man muss sich wohl hüten jeden Ausspruch des Platon für eine Beweisstelle für seine Lehre zu nehmen, oder

gar daran eigene Schlüsse vermeintlich im platonischen Geiste zu knüpfen. Platon geht oft von geläufigen, einseitigen Vorstellungen aus, um durch sie, ihre Erkenntniss (dessen was ihre Wahrheit ist), zum Höheren zu gelangen; oder erhebt Abstractionen, welche erst im Laufe der Untersuchung als in Eins sich begreifend dargestellt werden sollen, zu Vorstellungen, dass es den Anschein hat, als wären diese das Wesentliche seiner Lehre. (Beispiel ist namentlich der Timäos und de rep. s. d. Folg.). Cf. §. 96, 1.

13) Ol. 108, 2. Cf. Diog. Laert. V, §. 9. Athen. V, 57. p. 217. Cic. de senect. 5.

§. 95. *Fortsetzung.*

Platon von Jugend her ein Genosse geworden zuerst den Herakleitischen Lehren, dass alles sinnlich wahrnehmbare immer im Flusse sei und über sie eine Wissenschaft es nicht gebe, nahm dieses auch späterhin noch also an. Da aber Sokrates mit dem Ethischen sich beschäftigte, mit der ganzen Natur aber nicht, in jenem jedoch das Allgemeine suchte, und zuerst die Erkenntniss auf Bestimmungen richtete, so nahm ihm beistimmend Platon eben desshalb an, diess (das Richten der Erkenntniss auf Bestimmungen) *beziehe sich auf anderes und nicht auf etwas von dem sinnlich wahrnehmbaren; denn es sei unmöglich eine allgemeine Bestimmung über etwas sinnlich wahrnehmbares, welches sich fortwährend verändere, zu geben. Derselbe nun nannte derartige Seiende Ideen, das sinnlich wahrnehmbare aber sei ausser jenen und werde alles nach ihnen genannt, denn die gleichbenannten Vielen seien nach Theilnahme an den Arten* (εἴδη)[1]. Platon hat zuerst von der Idee gesprochen, welches von den Alten auch so ausgedrückt wird, er habe zur Physik und Ethik als dritten Theil der Philosophie die Dialektik hinzugefügt[2]. Dem Platon ist die Dialektik nichts anderes als die Wissenschaft von der Idee, d. h. vom Sein und Geanken. — *Die Vernunft fasst Gedanken, indem sie mittels des Vermögens der Dialektik, Voraussetzungen macht, nicht Anfänge* (wie die Mathematik, die nicht weiter erörtert werden), *sondern wirklich Voraussetzungen, als Aufsteigungen und Anläufe, damit sie bis zum Voraussetzungslosen bei den Anfang des Alls gelangend, ihn ergreife,*

und wieder haltend an dem an jenem Haftenden wiederum so bis zum Ende herabsteige, dabei durchaus keines sinnlich Wahrnehmbaren sich bedienend, sondern der Arten selbst, durch sie zu ihnen, zu den Arten endlich gelange [3]. — *Der Dialektiker ist der, welcher den Grund der Wesenheit* (λόγον οὐσίας) *fasst* [4]. — *Es gehört ferner für die dialektische Wissenschaft: das Unterscheiden nach Gattungen und weder diese Art für eine andere halten, noch welche eine andere ist, für diese. Der also dieses zu thun im Stande ist, bemerkt geschickt Eine Idee durch viele, indem jegliches als Eins getrennt ist, überall hin ausgebreitet, und viele* (Ideen) *verschiedene von einander von Einer äusserlich umfasst, und Eine wiederum durch viele völlige in Eins verbunden, und viele* (Ideen) *durchaus getrennt. Diess aber ist Wissen: wie jegliches Gemeinschaft eingehen kann und wie nicht, nach Gattung Unterscheiden. Dieses Dialektische kommt keinem andern zu, als dem rein und recht Philosophirenden* [5]. — *Der Dialektiker ist der, welcher fähig ist zu sehen, was in Eins und in Vieles gewachsen ist* [6]. — Da nun nach Platon *Gedanke und Rede dasselbe sind, der Gedanke das innere Gespräch der Seele mit sich selbst, was ohne Stimme geschieht* [7]; — so ist ihm ferner der *Dialektiker der, welcher zu fragen und zu antworten versteht* [8], und dass Platon seine eigenen Schriften in Gesprächsform geschrieben, hat daher den tiefen Grund, dass er damit die wahre Methode des Vortrags der Philosophie gefunden zu haben glaubt, wie ihm denn auch lange Reden und Schriften unzweckmässig als blosse Spielerei erschienen gegen die mündliche Unterredung über wissenschaftliche Gegenstände [9]. — Platon hat im Gebiete des Wissens und dessen, was sich für solches ausgibt unterschieden: Wissenschaft (ἐπιστήμη), Erkenntniss (διάνοια), Glauben (πίστις) und Wahrscheinlichkeit (εἰκασία), und die letzten beiden: Meinung (δόξα), die ersten beiden: Verständniss (νόησις) genannt. *Die Meinung*, sagt er, *bezieht sich auf das Werden* (γένεσις), *die Verständniss auf die Wesenheit* (οὐσία), *und wie sich verhält Wesenheit zum Werden, so verhält sich Verständniss zu Meinung, Wissen-*

schaft zu Glauben und Erkenntniss zu Wahrscheinlichkeit [10]). Von der Philosophie sagt er, *ein grösseres Gut als sie von Gott als Geschenk dem sterblichen Geschlechte gegeben, sei weder gekommen, noch werde es je kommen* [11]). Das Verhältniss der Philosophen zu den übrigen Menschen und zur Wahrheit schildert Platon in einem schönen Bilde [12]). Alles Erkennen ist dem Platon nicht Hineinkommen eines noch nicht in ihr Gewesenen in die Seele, sondern ins Bewusstsein Bringen des im Geiste Vorhandenen, was er durch die Vorstellung der Erinnerung ausdrückt [13]).

1) Aristot. met. *A*, 6. ab init. Man sieht schon hier, dass die Ideen Allgemeinheiten, aber nicht etwa bloss Gattungsbegriffe; es werden Ideen wie: Sein, Nichtsein, Eins, Viele, Dasselbe, Anderes abgehandelt, und zwar diese in den reinsten dialektischen Untersuchungen (Logik). Die Idee ist so a) im abstracten Denken; b) in ihrer Erscheinung als Natur; c) in ihrer Erscheinung als sittliches Dasein, als Geist. Aber diese drei werden nicht bestimmt (systematisch) gesondert.

2) Cic. acad. I, 5. Attic. ap. Euseb. praep. ev. XI, 2. Apulej. de doctr. Plat. I, p. 8. ed. Elmenh. Cf. Sext. Emp. adv. math. VII, 16. Aristot. top. I, 14.; anal. post. I, 33 fine. In den Schriften des Platon ist keine solche Eintheilung streng durchgeführt, wohl aber sind einige Dialoge vorherrschend dialektisch, andre naturphilosophisch, andre ethisch. Cf. Anm. 1. u. d. Folg. Dialektik ist hier gebraucht als besonderer Theil der Wiss., nicht als das was sie eigentlich ist: Methode, indem in der Wiss. Dialektik die reine Bewegung des (abstracten) Gedankens dargestellt wird, was später Logik genannt worden. Die Dialektik als Methode findet auf die Natur nur mangelhaft Anwendung cf. Phileb. p. 59. Tim. p. 27. 29. 37 ss., weil die Natur das Veränderliche ist; diess gilt nicht von der Ethik, welche das Sittliche, damit Ewiges, zum Gegenstande hat.

3) Plat. rep. p. 511.

4) Plat. rep. p. 534.

5) Plat. Soph. p. 253.

6) Plat. Phaedr. p. 266. Ueber den Unterschied der platon. Dialektik von der frühern s.

7) Plat. Soph. p. 263.

8) Plat. Kratyl. p. 390.

9) Cf. Plat. Phaedr. fine. Wo Platon recht wissenschaftlich wird, da spielt der Antwortende nur noch den, welcher ja sagt. Diess ist kein Mangel, sondern ein Vorzug; der Dialog geht über zur wahrhaft wissenschaftlichen Darstellung, und hat (die Eierschale auf dem Haupte des Dioskuren) nur noch äusserlich das Zeichen seines Ursprungs beibehalten, das Wesentliche echter Methode offenbarend: Darstellung des Gedankens nach seiner innern Nothwendigkeit, seinem eigenen Entwicklungstriebe.

10) Plat. rep. p. 534. Ueber die Meinung cf. Conv. p. 202. Wie man aus ihr zur Wissenschaft komme Soph. p. 230. Theaet. p. 155. de rep. p. 523 s. — Nach dem Mitgetheilten ist offenbar, warum dem Platon die

Dialektik diess Verhältniss zu den andern gewöhnlich so genannten Wissenschaften hat, dass sie dieselben beaufsichtigt, ihnen ihren Werth gibt, das Wissen über sie selbst enthält. Eine Stellung, in welcher sich die Philos. immer mehr geltend gemacht hat. Cf. Plat. rep. VII, p. 528. 534. Polit. p. 304. 305 f. Phileb. p. 57. Charm. p. 166.

11) Plat. Tim. p. 47.

12) S. im folg. §. Anm. Cf. de rep. p. 512 ss.

13) Im Theätet ist die Frage aufgeworfen, was Erkenntniss sei, und ohne dass es zu einer gültigen Bestimmung kommt, wird nachgewiesen dass weder Wahrnehmung noch Vorstellung die Erkenntniss sei; doch kommt es auch zur Andeutung der Bestimmung, indem über das Wissen gesprochen wird, welches nicht sowohl das Haben als das Besitzen der Erkenntniss ist. Besitzen (unmittelbar) der Erkenntniss kommt jedem zu, also auch Wissen, aber nicht Haben der Erkenntniss = Erkennen. Es würde sich zeigen, dass Erkenntniss Wissen des Wissens ist (welches auch angedeutet). Wir sagen so: Es denkt jeder, und jeder ist vernünftig, aber solches vernünftiges Denken ist nicht Wissenschaft, hier kommt es darauf an das Denken zu bedenken. Jeder ist vernünftiges Wesen, es kommt aber darauf an, sich als solches zu begreifen. Dasselbe Verhältniss nun ist es, welches Platon sonst in der Vorstellung der Erinnerung darstellt. Die zusammenfallenden Momente werden in der Vorstellung auseinander gehalten und so kommt es zu dem Bilde: wir sind ehemals im vollen Anschauen des Wahren und Wirklichen gewesen, aus diesem Himmel herabgefallen und das Erkennen ist nun ein Wiedererinnern des einst Erlebten, ja ein Wiederheranreifen zu dem ursprünglichen Zustande der Vollkommenheit. Vergl. Meno p. 80 ss. Phaed. p. 73—76. Hieran knüpft sich dann auch die Lehre von den Urbildern u. Abbildern (Phaed. p. 74.) Vrgl. d. Folg. — In ähnlichem Sinn (als Bild) ist auch der Unterschied zwischen σοφία u. φιλοσοφία zu nehmen Phaedr. p. 278. (cf. ib. p. 246. Phaed. p. 65. Parm. p. 134), diese wird zu jener, welche ist. Cf. conv. p. 207 s. Phaedr. p. 247. Was in der werdenden Wissenschaft wird, das ist sie auch ihrem Wesen nach.

§. 96. *Dialektik*[1].

Die Gattungen oder Ideen sind nicht schlechthin einzelne gegen einander, sondern vermischen sich unter einander und gehen in einander über, so dass das Verschiedene Dasselbe und Dasselbe Verschiedenes nach derselben Beziehung das eine wie das andere. So wird gezeigt dass Sein und Nichtsein dasselbe sind, Eins Vieles etc. Die Ideen sind mithin Allgemeinheiten, welche den Unterschied in sich selbst haben, so zwar, dass die Gegensätze nicht nur nach verschiedenen Beziehungen an ihnen hervorgehoben werden, sondern im Uebergange durch sich selbst in einander sich darstellen und die Idee als wahre Einheit im Unterschied auftritt[2]. Das Erscheinende als Idee (Allgemeinheit, Begriff) begriffen, ist es das Eins, welches mit-

hin das Wesen des Seienden ausdrückt, und welches zu erkennen als stets zusammengebildet mit dem Vielen, so dass jegliches wahrhaft Seiende nach derselben Beziehung sowohl Eins als Vieles. Das schlechthin Viele ist das Unendliche; das Viele, welches Eins ist, ist Zahl (das zwischen dem Eins und dem Vielen mitten inne liegende), also ist jegliches Seiende, als zugleich Eins und Vieles, d. h. als Begrenztes zugleich und Unbegrenztes nach der Zahl zu erkennen. *Die angegebenen drei Arten stellen das Werdende und das woraus wird insgesammt dar. Die Ursache, das Bewirkende ist aber die Vernunft, die wie in uns, so in Allem ist.* Das wahre Sein also ist nach Platon nicht das Sein, welches ins Nichtsein übergeht, sondern das aus der Ineinsbildung jenes Seins und des Nichtseins, aus dem Werden hervorgeht (Dasein), dem die Bewegung nicht äusserlich ist und nicht im Gegensatze, sondern, das sowohl ruht als sich bewegt, d. h. das sich selbst bewegende, zeitlose, welches seine Ursache in der Vernunft hat, und damit in sich selbst, also Selbstbewegung der Vernunft ist. Solches wahre Sein, nennt Platon (sokratisch) auch das Gute oder das Schöne; und die platonische Idee bleibt nicht in der Abstraction, sondern zeigt sich als das wahrhaft Seiende, welches ist und nicht ist, bewegt ist und ruht, in sich selbst bewegt, das wahrhaft Vernünftige, erhaben über der Zeit, und von einer Vielheit der Idee wird nur gesprochen, insofern Alles und Jedes also als Gedanke begriffen werden kann. Alle Ideen heben sich auf in die Eine Idee, welche das Gute ist [3]).

1) Es ist nicht wohl möglich die Lehre des Platon vorzutragen, wie bisher geschehen, einzelne Sätze von ihm zum Ganzen zusammenflechtend, weil die Worte des Platon stets nur durch die Stellung im Ganzen zu welchem sie gehören, ihre richtige Bedeutung und Beziehung erhalten. Durch Zusammenstellung einzelner Sätze aus Platon kann man alles Beliebige als platon. Philos. beweisen, oder widerlegen Es ist auch geschehen. Die dialektische, d. h. die wissenschaftliche Form, welche zur erhabensten Speculation fortschreitet, ist des Platon eigenthümliches Verdienst, aber eben so eigenthümlich ist es, dass die wissenschaftliche Methode bei Platon noch in der unmittelbarsten Weise, die Dialektik als Dialog auftritt. Allerdings könnte man sie aus der Unmittelbarkeit emporziehen, sie aufzeigen als das, was sie ist — damit wäre man aber auch über Platon selbst hinausgegangen. Die historische Stellung des Platon wird durch

seine Dialogen in ihrem eigenthümlichen Entwicklungsgange charakterisirt. Wir werden die für Dialektik und Speculation wichtigsten dieser Dialogen theils in grössern Bruchstücken, theils auszugsweise, aber in Uebersichtlichkeit mittheilen. Sie geben die Bestätigung des im Obigen angegebenen Gedankeninhaltes der platon. Lehre.

2) Dieses ist weiter ausgeführt und findet seinen Beleg im Sophisten (p. 254. cf. §. 81, 1 fin.): *Fremder: Da nun ausgemacht worden ist unter uns, dass einige von den Gattungen* (γενή) *mit einander Gemeinschaft haben wollen, andere nicht, und einige wenig, andere viel, andere auch überall nichts hindert mit allen in Gemeinschaft zu stehen; so wollen wir das nach diesem* (sich Ergebende) *in der Rede beibringen, nicht über alle Arten* (εἴδη) *die Betrachtung anstellend, damit wir nicht durch die Menge verwirrt werden, sondern auswählend einiges von dem Wichtigsten: zuerst wie jegliches ist, dann wie es sich verhält in Bezug auf das Vermögen der Gemeinschaft unter einander; damit, wenn wir auch das Seiende und das Nichtseiende nicht mit völliger Klarheit zu sehen vermögen, wir doch über dieselben eines Grundes* (λόγος) *nicht bedürftig werden, soweit die Art der gegenwärtigen Untersuchung erlaubt: ob es uns etwa freistände, wenn wir sagen: das Nichtseiende dass es ist wirklich* (ὄντως) *Nichtseiendes, unbestraft davon zu kommen. Theaetetos: Allerdings ist diess nöthig. Fr. Am bedeutendsten unter den Gattungen, welche wir eben durchgingen, sind wohl das Seiende selbst und Ruhe und Bewegung. Th. Bei weitem. Fr. Und wir sagen doch, dass die zwei von ihnen unvermischbar mit einander sind. Th. Gewiss. Fr. Das Seiende aber mit beiden gemischt, denn jedes von beiden ist auf irgend eine Weise. Th. Wie sollte es nicht. Fr. Diese sind also drei. Th. Ja. Fr. Also ist jegliches von diesen ein Verschiedenes, es selbst aber mit sich selbst Dasselbe. Th. So ist es. Fr. Was aber haben wir jetzt wieder so gesagt: Dasselbe und ein Verschiedenes? Sind nun diese zwei selbst gewisse Gattungen, andere als die drei, jedoch jenen nach Nothwendigkeit immer beigemischt, und müssen wir unsere Untersuchung über fünf und nicht über drei, als jener sind, anstellen? oder haben wir unbewusst das Dasselbe und das Verschiedene nur für eines von jenen ausgesprochen? Th. Vielleicht. Fr. Aber Bewegung und Ruhe sind doch weder Verschiedenes noch Dasselbe. Th. Wie? Fr. Was wir von Bewegung und Ruhe gemeinschaftlich aussagen, das kann unmöglich eines von ihnen sein. Th. Warum nicht? Fr. Die Bewegung wird ruhen und die Ruhe dagegen sich bewegen; denn welches auch von den beiden auch ein Verschiedenes werde, so wirst du wiederum das Andere zwingen zum Gegentheile sich umzuwandeln, da es ja am Gegentheile theil hat. Th. Allerdings. Fr. Es haben jedoch beide am Dasselben und am Verschiedenen theil. Th. Ja. Fr. Also möchten wir nicht sagen die Bewegung sei Dasselbe oder Verschiedenes, und eben so wenig die Ruhe. Th. Freilich nicht. Fr. Aber ob das Seiende und das Dasselbe als Eins zu denken ist? Th. Vielleicht. Fr. Aber wenn das Seiende und das Dasselbe nicht Verschiedenes bedeuten, so würden wir, indem wir wieder sagen, dass Bewegung und Ruhe beide sind, auf diese Weise jene beiden insofern sie Seiende als Dasselbe aussprechen. Th. Diess ist aber unmöglich. Fr. Unmöglich also ist, dass Dasselbe und das Seiende Eins sind. Th. Beinah. Fr. Wir müssen also als eine vierte Art zu den drei Arten das Dasselbe setzen. Th. Allerdings. Fr. Wie aber? müssen wir das Verschiedene als eine fünfte Art aussprechen? oder muss man dieses und das Seiende als zwei Namen für Eine Gattung erkennen? Th. Vielleicht. Fr. Aber ich glaube*

du stimmst ein, dass von den Seienden einige immer an und für sich, andere im Verhältnisse gegen Andere gesagt werden. Th. Warum nicht? Fr. Das Verschiedene aber ist stets im Verhältnisse zu einem Verschiedenen Nicht wahr? Th. So ist es. Fr. Nicht jedoch, wenn das Seiende und das Verschiedene nicht durchaus unterschieden wären, sondern wenn das Verschiedene an beiden Arten theil hätte, wie das Seiende, dann gebe es unter den Verschiedenen ein Verschiedenes ohne Verhältniss zu einem Verschiedenen; nun aber ist ausgemacht, dass was ein Verschiedenes ist, eben dieses was es ist, im Verhältnisse zu einem Verschiedenen sein muss. Th. Du sprichst wie es sich verhält. Fr. Als eine fünfte unter den gewählten Arten, muss also die Natur des Verschiedenen ausgesprochen werden. Th. Ja. Fr. Und durch alle werden wir sagen sei sie hindurchgehend; denn ein jegliches einzeln sei ein Verschiedenes gegen die andern, nicht durch seine Natur, sondern durch Theilnahme an der Idee des Verschiedenen. Th. Allerdings. Fr. So also möchten wir über die fünf sprechen, indem wir sie einzeln aufnehmen. Th. Wie? Fr. Zuerst die Bewegung, dass sie durchaus ein Verschiedenes von der Ruhe ist; oder wie sagen wir? Th. Eben so. Fr. Also nicht ist sie Ruhe. Th. Niemals. Fr. Ist aber doch, wegen des Theilhabens am Seienden. Th. Ist. Fr. Wiederum ist die Bewegung ein Verschiedenes von dem Dasselben. Th. Fast. Fr. Nicht ist sie also Dasselbe. Th. Freilich nicht. Fr. Aber doch war auch sie gewissermassen Dasselbe, weil an ihr Alles theil hat. Th. Gewiss. Fr. Man muss also zugeben und keine Schwierigkeit machen, dass die Bewegung Dasselbe ist und nicht Dasselbe. Denn nicht, wenn wir sagen, dass sie Dasselbe sei und nicht Dasselbe, haben wir es auf gleiche Weise gesagt; sondern wenn Dasselbe, sagen wir so von ihr wegen der Theilnahme des Dasselben, wenn aber nicht Dasselbe, wegen der Theilnahme wiederum am Verschiedenen, durch welche abgesondert von dem Dasselben sie nicht jenes ist, sondern Verschiedenes, so dass sie richtig wiederum nicht Dasselbe gesagt wird. Th. Allerdings. Fr. Also auch, wenn die Bewegung selbst theil hätte an der Ruhe, wäre es nicht thöricht sie festehend zu nennen. Th. Sehr richtig, da wir ja übereinstimmen werden, dass einige von den Gattungen sich mischen wollen mit einander, andere nicht. Fr. Und wir kommen auf den vor Diesem gegebenen Beweis, indem wir bewiesen, dass es so nach Natur ist. Th. Gewiss. Fr. Wir sagen aber wiederum: die Bewegung ist ein Verschiedenes von dem Verschiedenen, wie sie auch ein Verschiedenes von dem Dasselben und von der Ruhe. Th. Nothwendig. Fr. Also ist sie nicht ein Verschiedenes irgendwie und auch ein Verschiedenes, nach der jetzigen Rede. Th. Wahr. Fr. Was nun nach Diesem? Werden wir sagen, sie sei ein Verschiedenes von den dreien, nicht aber sagen auch von dem vierten, indem wir eingestanden, dass jene fünf sind, über welche und in welchen wir zu untersuchen uns vorgesetzt? Th. Und wie? Denn unmöglich kann man die Zahl geringer zugeben, als sie eben erschienen ist. Fr. Furchtlos durchfechtend also sagen wir auch, die Bewegung sei ein Verschiedenes von dem Seienden. Th. Ganz furchtlos. Fr. Also offenbar ist die Bewegung wesentlich Nichtseiendes und Seiendes, da sie am Seienden theil hat. Th. Offenbar. Fr. Es ist also nothwendig, dass das Nichtseiende bei der Bewegung ist, und in Beziehung auf alle Gattungen. Denn in Beziehung auf alle macht die Natur des Verschiedenen eine jegliche, indem sie diese zu Verschiedenen von dem Seienden macht, zum Nichtseienden; und alle (Gattungen) werden wir hiernach auf diese Weise mit Recht Nichtseiende nennen und wiederum auch, weil sie am Seienden theil haben, Seiende. Th. Es scheint. Fr. An jeder der Arten also ist viel Seiendes und unzählig

an Menge Nichtseiendes. Th. So scheint es. Fr. Muss man nun nicht auch sagen, dass das Seiende selbst ein Verschiedenes sei von den andern? Th. Nothwendig. Fr. Also ist uns auch das Seiende, inwiefern das übrige ist, insofern nicht; denn indem es jenes nicht ist, ist es selbst Eins, unzählige aber an Zahl, sind die andern wiederum nicht. Th. Fast verhält es sich so. Fr. Also auch hierüber ist keine Schwierigkeit zu machen, da die Natur der Gattungen Gemeinschaft unter einander hat. Wenn aber jemand diess nicht zugibt, so überrede er erst unsere früheren Reden, und auf diese Weise auch das Weitere. Th. Du sprichst höchst gerecht. Fr. Sehen wir aber auch diess. Th. Was? Fr. Wenn wir das Nichtseiende sagen, so sagen wir wie es scheint nicht ein Entgegengesetztes vom Seienden, sondern nur ein Verschiedenes. Th. Wie? Fr. Wenn wir z. B. etwas nicht gross nennen, scheinen wir dir dann mehr etwas als das Kleine denn als das Gleiche anzugeben? Th. Keinesweges. Fr. Also werden wir nicht zugeben, dass das Entgegengesetzte angezeigt werde, wenn eine Verneinung ausgesprochen wird, sondern nur so viel, dass das vorgesetzte Nicht etwas von dem von den folgenden Benennungen Verschiedenes anzeigt, oder vielmehr von den Dingen, auf welche sich die nach der Verneinung ausgesprochenen Benennungen beziehen. Th. Durchaus. Fr. Diess aber bedenken wir, ob es auch dir so scheint. Th. Was? Fr. Die Natur des Verschiedenen scheint mir sich zu zerspalten, gleich der Wissenschaft. Th. Wie? Fr. Eine zwar ist auch diese, jeder aber auf etwas sich beziehende Theil derselben hat abgesondert einen eignen Namen; daher wird von vielen Künsten und Wissenschaften gesprochen. Th. Gewiss. Fr. Also auch die Theile der Natur des Verschiedenen, obgleich sie eine ist erfährt sie nicht eben dasselbe? Th. Vielleicht, aber sagen wir wie so. Fr. Ist ein dem Schönen entgegengesetzter Theil des Verschiedenen? Th. Ja. Fr. Werden wir diesen nun ohne Namen sagen, oder als einen, der einen Beinamen hat? Th. Er hat einen. Denn was wir jedesmal das Nichtschöne heissen, das ist nicht Verschiedenes von einem Anderen als von der Natur des Schönen. Fr. Wohlan nun sage mir diess. Th. Was? Fr. Nicht wahr abgeschieden von einer Gattung des Seienden, und gegen etwas von dem Seienden entgegengesetzt, so hat es sich getroffen, dass das Nichtschöne ist? Th. Ja wohl. Fr. Wie es aber scheint, so trifft es sich, dass das Nichtschöne der Gegensatz des Seienden gegen das Seiende ist. Th. Sehr richtig Fr. Was nun? Ist uns nach dieser Rede das Schöne mehr von den Seienden, weniger aber das Nichtschöne? Th. Keinesweges. Fr. Ebenso muss man wohl sagen, dass das Nichtgrosse ist und das Grosse selbst. Th. Ebenso. Fr. Also auch das Nichtgerechte ist mit dem Gerechten in dieser Beziehung zusammenzustellen, dass kein Verschiedenes mehr i s t *als das Verschiedene? Th. Allerdings. Fr. Und von dem Uebrigen werden wir auf dieselbe Weise sprechen, da offenbar die Natur des Verschiedenen von den Seienden ist, ist aber diese, nothwendig auch die Theile derselben nichts weniger als Seiende zu setzen sind. Th. Wie sollten sie nicht. Fr. Also, wie erschienen, der Gegensatz der Natur eines Theiles des Verschiedenen und der Natur des Seienden gegen einander gestellt, ist nicht weniger, wenn es Recht zu sagen, als das Seiende selbst seiend, nicht ein jenem Entgegengesetztes anzeigend, sondern nur soviel, ein Verschiedenes von demselben. Th. Ganz klar. Fr. Wie wollen wir sie nun nennen? Th. Offenbar ist eben dieses das Nichtseiende, was wir wegen des Sophisten suchten. Fr. Ist es also, wie du sagtest, in Nichts dem Uebrigen an Wesenheit nachstehend? und muss man schon dreist sagen, dass das Nichtseiende ewig ist die eigne Natur bewahrend, wie das Grosse gross war, und das Schöne schön war, auch das Nichtgrosse*

nicht gross, und das Nichtschöne nicht schön? War und ist so auch das Nichtseiende nichtseiend, eingezählt als Eine Art unter die vielen Seienden? Oder haben wir, o Theätet, in dieser Beziehung noch irgend einen Zweifel? Th. Keinen. Fr. Weisst du nun, dass wir dem Parmenides weit über sein Verbot ungehorsam gewesen sind? Th. Wie so? Fr. Weiter als jener zu sehen erlaubte, haben wir noch vorwärts forschend ihm den Beweis geführt. Th. Wie? Fr. Weil er irgendwo sagt: „Nicht auf keinerlei Weise gilt diess, Nichtseiendes seie, sondern wehre den Sinn von solchen Weges Erforschung.“ Th. Allerdings sagt er diess. Fr. Wir aber haben nicht nur gezeigt, dass das Nichtseiende ist, sondern haben auch die Art dargethan, zu welcher das Nichtseiende gehört. Nachdem wir nämlich die Natur des Verschiedenen als seiend aufgezeigt und als zertheilt auf alles Seiende gegen einander; haben wir gewagt zu sagen, dass ein jeglicher Theil desselben, welcher einem Seienden entgegengesetzt ist, dass eben er selbst ist wesentlich das Nichtseiende. Th. Und durchaus, o Freund, haben wir, wie ich glaube, das Wahrste gesagt. Fr. Nun sage uns Niemand, dass wir hätten gewagt zu sagen das Nichtseiende sei, indem wir als das Gegentheil des Seienden aufgezeigt; denn als Gegentheil von etwas haben wir es längst fahren lassen, es mag sein oder nicht sein, vernünftig (verständlich) *oder durchaus unvernünftig sein. Was wir aber jetzt gesagt haben, dass das Nichtseiende ist, da möge uns entweder Wer überzeugen, dass wir nicht richtige Schlüsse gemacht haben, oder so lange er es nicht vermag, muss auch er sagen und sagen wir, dass die Gattungen sich unter einander vermischen, und dass das Seiende und das Verschiedene durch Alles und durch einander durchgehen. Das Verschiedene, theilhabend am Seienden, ist zwar durch dieses Theilhaben, nicht jedoch jenes, woran es theil hat, sondern verschiedenes; da es aber verschiedenes vom Seienden ist, so ist klar, dass es nothwendig Nichtseiendes ist. Das Seiende aber wiederum theilnehmend am Verschiedenen, wäre ein Verschiedenes von allen andern Gattungen; ein Verschiedenes aber seiend von jenen allen ist es nicht ein jegliches von ihnen, auch nicht alle die übrigen, ausser es selbst. So dass wieder das Seiende unbestreitbar tausenderlei bei tausenden nicht ist, und die übrigen jedes für sich eben so, und überhaupt Alles, in vieler Beziehung ist und in vieler Beziehung nicht ist. Th. Wahr. Fr. Und wenn etwa Jemand diesen Gegensätzen nicht Glauben schenkt, so muss er zusehen und etwas Besseres sagen als das jetzt gesagte; wenn er aber als ob er irgend was schwieriges ersonnen sich daran ergötzt, bald hierhin bald dahin die Rede zu zerren, so hat er sich mit nicht vieler Mühe werthem abgemüht, wie unsere jetzigen Reden sagen. Denn dieses ist weder gewandt, noch schwierig; jenes aber ebensowohl schwierig als zugleich schön. Th. Welches? Fr. Was auch vorhin gesagt wurde, dass man dieses soweit es möglich lässt, und im Stande ist, jedes für sich untersuchend, dem Gesagten zu folgen, wenn jemand sagt, sowohl dass das was ein Verschiedenes ist Dasselbe ist, als auch dass das was Dasselbe ist Verschiedenes ist, auf die Weise und nach demjenigen, was, wie er sagt, eines von jenen erleide. Dasselbe aber als Verschiedenes aufzeigen irgendwie, und das Verschiedene als Dasselbe, und das Grosse als klein, und das Aehnliche als unähnlich, und seine Lust daran haben, auf diese Weise in den Reden immer Entgegengesetztes vorzubringen; solcher Schluss ist nicht wahrhaft, und offenbar sehr jung, von einem der das Seiende nur erst berührt hat. Th. Offenbar. Fr. Und auch, o Guter, der Versuch Alles von Allem abzutrennen, ist auch sonst nicht schicklich und ist durchaus das Zeichen eines Unwissenden und Unphilosophischen. Th. Wie so? Fr. Die*

völligste Aufhebung alles Reden ist das Ablösen eines jeglichen von Allem, denn durch die Zusammenflechtung der Arten unter einander entsteht uns die Rede. — An diese Bemerkungen, welche den Unterschied der spekulativen Dialektik Platons von der sophistischen angeben, knüpft sich an der Anfang des Philebos.

3) Vergl. den Inhalt des Philebos: *Philebos sagt*, heisst es (p. 11.), *gut sei das sich Freuen für alles Lebendige und die Lust* (ἡδονή) *und Ergötzen u. drgl.*; *bei uns aber ist der Zweifel, nicht dieses, sondern das Denken und Erkennen und Erinnern u. drgl., sei besser als die Lust und trefflicher für Alles, was daran theilhaben kann; denen aber, die theilnehmen können, sei es von Allem das Erspriesslichste.* Sokrates deutet zunächst darauf hin (p. 14.), dass es *Vielerlei Lust und unzähliche gebe*, auf gleiche Weise *vielerlei Erkenntniss und verschiedene*, so dass aus solcher Bemerkung schlechthin weder der Lust noch dem Denken der Preis zuzuerkennen. Dabei kommt Sokrates aber wieder auf den oft besprochenen Satz: *dass Eines Vieles ist und Vieles Eines.* Dieser Satz sei nicht bloss so zu nehmen, dass dasselbe klein und gross, leicht und schwer (relativ genommen wie von den Sophisten), noch dass Ein Kőrper die Gesammtheit vieler Glieder. *Noch nicht so zugestanden und allbekannt ist* (p. 15.): *wenn man als das Eins nicht eines von den Entstehenden und Vergehenden setzt. Wenn aber einer Einen Menschen* (d. h. den Begriff: Mensch), *zu setzen versucht und Einen Ochsen und als Eins das Schöne und als Eins das Gute, über diese und ähnliche Einheiten entsteht viel Arbeit und bei der Unterscheidung Zweifel. — Zuerst ob man annehmen muss, dass derartige Einheiten wahrhaft seiende sind; ferner wie wieder diese eine jegliche einzeln immer dieselbe ist und weder Entstehen noch Verderben darbietet, zugleich diese Eine Beharrlichkeit sei, nachher aber in den Werdenden wieder und Unendlichen entweder als zerrissen und Vieles geworden zu setzen ist, oder als ganz sie selbst getrennt von sich selbst; was von Allem das Unmöglichste scheinen möchte, dass dasselbe und Eins zugleich in Einem und in Vielen werde. Dieses ist das in dieser Beziehung Eins und Viele, aber nicht jenes, aller Rathlosigkeit Ursache, wenn es nicht richtig untersucht wird, und wieder aller Wohlberathenheit, wenn richtig* (p. 15). Es begegnet der Rede stets von jeher, dass Eines und Vieles dasselbe werden, und es ist der Weg zu vermeiden, der damit Verwirrung anrichtet, Alles ins Gegentheil verkehrend (sophistisch) (p. 16.). Welches ist aber der richtige Weg? *Den zu offenbaren gar nicht schwer, zu brauchen aber sehr schwer, denn Alles, was an der Kunst* (Wissenschaft) *Theilhabendes jemals gefunden worden, ist durch ihn offenbar geworden. Eine Gabe der Götter an die Menschen ist einmal aus dem Reiche der Götter durch irgend einen Prometheus herabgeworfen worden zugleich mit einem leuchtendsten Feuer, und die Alten, besser als wir und näher den Göttern wohnend, haben diese Sage überliefert: dass aus Einem und Vielem Alles sei, was als seiend jemals gesagt werde, und was Grenze und Unendlichkeit in sich zusammengewachsen habe; wir nun müssten, da dieses also geordnet ist, immer Eine Idee von jedem jedesmal setzen und suchen, denn wir würden die darinseiende finden; nach der Einen aber zwei, ob sie etwa sind, untersuchen, wenn nicht, drei oder irgend welche andere Zahl, und jegliches Einzelne von jenen wieder ebenso, bis man das ursprüngliche Eins, nicht nur dass es Eins und Viele und Unendliche ist, sehe, sondern auch wie viele; die Idee des Unendlichen mit der Menge nicht zusammenbringen, bevor man die Zahl der letzteren ganz übersehen hat, die zwischen dem Unendlichen und dem Einen; dann aber erst jegliches Eins von Allen in das Un-*

endliche entlassen verabschieden. Die Götter also haben so, wie ich sagte, uns übergeben zu untersuchen und zu lernen und einander zu lehren. Die jetzigen Weisen unter den Menschen setzen Eins (Begrenztes), *wie es sich gerade trifft, und Vieles* (Unendliches) *schneller und langsamer als sich gehört, nach dem Eins sogleich Unendliches; das zwischen diesen liegende aber entgeht ihnen, durch welches sich grade das dialektisch und das streitsüchtig Reden gegen einander machen unterscheidet.* Die Meinung des Sokrates zu erläutern werden Beispiele angeführt. Zunächst die Buchstaben (p. 17.). *Die uns aus dem Munde gehende Stimme ist Eine und wieder unendlich an Zahl bei Allen und Jedem. Und durch keines von diesen beiden sind wir wissend* (σοφοί), *weder weil wir das Unendliche, noch weil wir das Eins derselben wissen, sondern weil das Wieviel und Welcherlei, diess ist das jeden von uns zum Sprachkundigen Machende.* Nachdem er diess noch weiter ausgeführt, zeigt Sokrates, dass weder ein Leben nur voller Lust ohne alles Wissen, noch ein Leben nur voller Wissen ohne alle Lust wählenswerth sei, sondern den Preis das aus beiden gemischte verdiene. Hierin nimmt offenbar die Lust die Stelle des Unendlichen, das Wissen die Stelle des Eins ein, das aus beiden gemischte Leben aber das Wieviel und Welcherlei, darin Unendliches und Eins geeint sind. Allgemeiner wird dieses noch (p. 23. f.) ausgeführt, indem alles im All Seiende in bestimmte Theile unterschieden wird: 1) *Das Unbegrenzte,* ἄπειρον, *welches Vieles ist und mehr und weniger wird;* 2) *die Begrenzung,* πέρας (*was Eine Zahl ist zu einer anderen und Ein Maass zu einem anderen*), *welche macht, dass das Entgegengesetzte* (im Unbegrenzten, dem Mehr und Weniger) *aufhört sich entgegengesetzt zu verhalten, und durch Einbringung des Gleichmässigen und Zusammenstimmenden eine Zahl hervorbringt, das Eins seiner Natur nach;* 3) *das gemischte und gewordene Sein, das gesammte Erzeugniss jener beiden als Eins setzend, die Erzeugung zum Sein durch die mit der Begrenzung sich ergebenden Maasse;* 4) *die Vernunft, die Ursache der Mischung und des Werdens, das Wirkende.* (p. 27.) *Das Werdende und das woraus wird stellen die ersten 3 Arten dar, was aber jenes bildet ist das vierte: die Ursache, die Vernunft.* Zur dritten Gattung gehört das gemischte Leben, welches als das vorzüglichste erachtet ward, die Lust zur ersten. — Hierauf wird Lust und Unlust weiter erörtert, nämlich als entstehend aus dem Gemischten, indem das Unendliche aus seiner Verbindung mit der Begrenzung tritt (Unlust), und wieder mit dieser sich vereinigt (Lust). Abgeschieden wird die der Seele allein zukommende Lust, welche aus dem Gedächtniss entsteht, die Begierde (die Sehnsucht nach Verbindung des Unendlichen mit der Begrenzung) aber allein auf die Seele zurückgeführt. Lust und Unlust können, weil sie auf der Vorstellung beruhen, falsch sein, wie diese. Lust und Unlust kommen in Seele und Leib gemischt vor (p. 50.). Wahre Lust ist die *an den schönen Farben und Gestalten, an Gerüchen und Tönen und Alles was nach einem schwachen und schmerzlosen Bedürfniss eine merkliche und angenehme Befriedigung ohne Unlust gewährt* (p. 51.). Hierher gehört auch die Lust an Kenntnissen, deren Vergessen nicht Unlust gewährt. Die reinen Lüste unterscheiden sich von den unreinen dadurch, dass jene abgemessen (mit ihrem eigenthümlichen Maasse), diese maasslos (unendlich), dem Mehr oder Weniger ausgesetzt sind. *Jede kleine, aber von Unlust reine Lust ist angenehmer, wahrer und schöner, als viele und grosse unreine Lust.* Das Werden ist des Seins wegen, das Wesswegen ist das Gute, ist die Lust ein Werden, so gehört sie also nicht in die Ordnung des Guten. (Ein Werden ist die unreine, unendliche, dem Mehr und Minder ausgesetzte Lust). Vernunft und Erkenntniss sind noch zu prüfen, ob einige

Erkenntnisse reiner sind als andere. Es wird gezeigt, dass die, welche sich mit dem wahrhaft Seienden und immer auf gleiche Weise Gearteten beschäftigt, die wahrste Erkenntniss ist: Vernunft und Einsicht. Hierauf wird die ganze Untersuchung recapitulirt, und als Resultat zunächst ausgesprochen, das Gute sei in dem Gemischten zu suchen, und zwar am meisten in dem Wohlgemischten. Welches aber ist dieses Gemischte? Das an aller Erkenntniss theil hat, der vorzüglicheren sowohl als der schwächeren, von den Lüsten aber nur an den reinen, welche als der Erkenntniss verwandt zu betrachten sind. (p. 63.) Das wichtigste in der Mischung des Guten ist endlich die Wahrheit. (p. 65.) *Da wir,* sagt Sokrates, *das Gute nicht mit Einer Idee zu erjagen vermögen, so wollen wir es mit dreien fassen, mit Schönheit, Wohlgeordnetheit* (ξυμμετρία) *und Wahrheit, und sagen, dass wir mit Recht dieses wie es das Eins derer in der Mischung als Grund angaben, und dass desswegen als das Gute seiend, sie* (die Mischung) *eine solche geworden sei.* Weiter wird nun gezeigt, dass Wahrheit, Schönheit und Wohlgeordnetheit mit der Vernunft und Einsicht mehr verwandt als mit der Lust ist, so dass (p. 66.) *die Lust nicht das erste und auch nicht das zweite Besitzthum ist, sondern das erste das Maass und das Abgemessene und Gehörige, und Alles was die ewige Natur erwählt hat. Das zweite ist das Wohlgeordnete und Schöne und Vollendete und dergl.; das dritte Vernunft und Einsicht; das vierte Erkenntnisse, Künste und richtige Vorstellungen; das fünfte die reinen Lüste. — Ein Weniges ist noch übrig!* schliesst der Philebos, und dieses Wenige scheint in der angedeuteten nahen Verwandtschaft des Guten mit der Vernunft zu liegen, so dass sich herausstellen möchte, was im Anfange Sokrates angedeutet (p. 22.): *dass die Vernunft des einzelnen Menschen als solchen nicht das Gute selbst sei, wohl aber die wahrhafte und göttliche Vernunft.*

Mit der reinsten Dialektik wird im Parmenides der Inhalt des Sophisten und Philebos weiter ausgeführt und zu Schlussfolgen fortgegangen, welche unserer Auffassung zur Bestätigung dienen. Der noch junge Sokrates spricht schon die höchste Aufgabe der Philosophie aus (p. 129.). Wenn Aehnlichkeit als etwas an sich angenommen wird, und ebenso Unähnlichkeit als etwas an sich, so ist keine Kunst zu zeigen, dass das an beiden Theilhabende zugleich ähnlich und unähnlich sei. *Wenn jedoch jemand zeigte, dass das Aehnliche selbst Unähnliches werde, oder das Unähnliche Aehnliches, das wäre ein Wunderzeichen.* — Nicht wunderbar wäre es auch, *wenn einer zeigte, dass Alles Eins ist durch Theilhaben am Eins, und eben dasselbe Vieles durch Theilnahme wieder an der Vielheit; aber wenn er zeige, dass was Eins ist, eben es selbst Viel ist, und wieder das Viele Eins, das werde ich* (Sokrates) *bewundern. Und in Bezug auf Alles andere ebenso, wenn er zeigte, dass die Gattungen und Arten selbst* (an und für sich) *in ihnen selbst diese entgegengesetzten Affectionen erleiden, ist er werth bewundert zu werden. — — Wenn aber jemand, wie ich eben sagte, zuerst die Arten an und für sich* (die Begriffe) *von einander absonderte, als Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, Vielheit und Eins, Ruhe und Bewegung und alles Derartige; dann zeigte, dass diese in sich selbst zusammengemischt und getrennt werden könnten, das, o Zenon, würde ich wunderbar hochschätzen.* Hierauf nun fragt Parmenides, ob Sokrates glaube, dass es Ideen (Art, *εἶδος αὐτὸ καθ' αὑτό*) gebe: des Aehnlichen, Gerechten, Schönen, Guten? Sokrates bejaht es. Ferner ob des Menschen, Feuers oder Wassers? Hierüber sagt Sokrates sei er nicht entschieden. Endlich ob der Haare, des Kothes, Schmuzes u. drgl.? Solcher Dinge Ideen anzunehmen kann sich Sokrates nicht entschliessen, obgleich es ihn zuweilen beunruhigt, *ob es sich nicht bei allen Dingen*

gleich verhalte. Aus Furcht albern zu erscheinen vermeide er aber solcher Dinge Ideen anzunehmen. Darauf Parmenides: *Du bist eben noch jung, o Sokrates, und die Philosophie hat sich deiner noch nicht bemeistert, wie sie sich deiner meiner Meinung nach noch bemeistern wird, dass du nichts von diesen gering achten wirst. Jetzt siehst du noch auf die Meinung der Menschen, wegen der Jugend.* Nun werden aus den Annahmen des Sokrates Widersprüche entwickelt, die dieser nicht zu ertragen und zu einen vermag und er desshalb von Parmenides ermahnt, ehe er daran gehe zu bestimmen, was gut, gerecht und schön, sich in der Wissenschaft zu üben, *welche für unnütz gehalten und Geschwätz genannt wird.* Ohne diese würde ihm die Wahrheit entgehen. Diese Wissenschaft nun, die Dialektik, wird noch näher bezeichnet (p. 136): *Was du auch annimmst als seiend und nicht seiend, und von welcher andern Affection afficirt* (πάθος πάσχοντος), *du musst untersuchen, was für es selbst sich ergibt, und für jegliches von den andern, was du auch auswählst und für Mehres und eben so für Alles insgesammt.* — — Sokrates, Zenon und die andern Anwesenden bitten den Parmenides sie durch ein Beispiel zu belehren. Parmenides thut es und es folgt nun die reinste und schärfste Dialektik. Zuerst wird angenommen, dass *Eins ist* und nun gezeigt, dass es *nicht Viele* —, dass es *unbegrenzt* —, *gestaltlos* —, *nirgends* —, *unveränderlich* und *unbeweglich* —, *nicht ruhend und nicht bestehend* —, *weder einerlei noch verschieden weder mit sich selbst noch mit anderem* —, *weder ähnlich noch unähnlich weder mit sich noch mit anderem* —, *weder gleich noch ungleich weder mit sich noch mit anderem* —, *weder älter noch jünger weder als es selbst noch als ein anderes* —, *zeitlos, weder gewesen, noch jetzt seiend, noch künftig* —, *also ist es nicht: Eins ist nicht Eins, weder wahrnehmbar, noch vorstellbar, noch erkennbar;* ferner wird aus dem Begriffe des Eins und des Sein aufgezeigt: *Wenn Eins ist,* so — *ist das Eins Eins und Vieles, Ganzes und Theile, begrenzt und unbegrenzte Menge, sowohl in sich selbst als in einem andern* —, *sowohl bewegt als ruhend* —, *sowohl einerlei als verschieden, sowohl mit und von sich als mit und von anderem* (und zwar macht die Einerleiheit verschieden und die Verschiedenheit einerlei, eben so sehr wie die Einerleiheit einerlei und die Verschiedenheit verschieden macht, so dass das Eins *unähnlich und ähnlich sowohl wegen der Einerleiheit als wegen der Verschiedenheit*) —, *sowohl das andere als sich selbst sowohl berührend als nicht berührend* —, *sowohl sich selbst als dem andern sowohl gleich als ungleich* —, *sowohl jünger und älter als weder jünger noch älter als sowohl es selbst als das andere insgesammt* (*ist und wird das Eins*) —, *und mithin ist, war und wird sein das Eins,* — *und ist wahrnehmbar, vorstellbar und erkennbar.* Hierauf heisst es weiter (p. 155.): *Noch das dritte besprechen wir. Das Eins, wenn es ist, wie wir durchgenommen, muss es nicht nothwendig, da es Eins ist und Vieles, und weder Eins noch Vieles, und an der Zeit theilhat, weil es Eins ist, irgend wann am Sein* (*Wesenheit,* οὐσία) *theilhaben; weil es aber nicht ist, irgend wann einmal nicht am Sein theilhaben? Nothwendig. Wann es nun theilhat, wird es möglich sein, dass es dann nicht theilhat, oder wann es nicht theilhat, dass es theilhat? Unmöglich. Also in anderer Zeit hat es theil und in anderer hat es nicht theil. Denn so allein möchte es an demselben theilhaben und nicht theilhaben. Richtig. Also* i s t *auch diese Zeit, wann es theilnimmt am Sein, und wann es* (zugleich) *von ihm lässt. Oder wie wird es möglich sein dasselbe bald zu haben, bald nicht zu haben, wenn es nicht irgend wann es fasst und lässt? Niemals. Das Theilnehmen*

(Ergreifen) *am Sein, nennst du es nicht Werden? Ja. Das Lassen vom Sein, nennst du es nicht Verderben? Gewiss. Das Eins nun, wie es scheint, fassend und lassend das Sein, wird und verdirbt. Nothwendig. Eins aber, indem es Vieles ist und wird und verdirbt, wann es Eins wird, verdirbt* (hört auf) *Vieles zu sein, wann aber Vieles, verdirbt es Eins zu sein. Durchaus Eins aber, indem es auch Vieles wird, wird es nicht nothwendig geschieden und gemischt? Gewiss. Und wann es unähnlich und ähnlich wird, muss es gleichen und nichtgleichen? Allerdings. Und wann mehr und weniger und gleich, vermehrt werden, und abnehmen und gleichbleiben? So ist es. Wenn es aber bewegt stillsteht, und wenn es stillgestanden zum Bewegtwerden sich ändert, so muss es doch nothwendig selbst nicht in Einer Zeit sein. Wie doch? Dass das vorher stillgestandenenachher bewegt werde, und dass das vorher bewegte nachher stillstehe; ohne Aenderung* (Uebergang) *wird nicht möglich sein, dass es dieses erfährt. Gewiss nicht. Es ist aber keine Zeit, in welcher möglich, dass weder bewegt werde noch ruhe. Nein. Aber es ändert sich nicht ohne das Aendern. Nicht glaublich. Wann also ändert es sich? Denn weder stillgestanden noch bewegt ändert es sich, noch in der Zeit seiend. Allerdings nicht. Ist also etwa das Widerspruchsvolle in welchem es wäre, wann es sich ändert, diess? Was? Das Plötzlich* (*τὸ ἐξαίφνης*: das Jetzt, der Augenblick, Moment, — ewige Gegenwart, in deren Wirklichkeit Vergangenheit und Zukunft, alle Zeit sich aufhebt). *Denn das Plötzlich scheint ein derartiges anzuzeigen, ein aus jenem in eins von beiden sich änderndes. Denn nicht aus dem Ruhen eines noch Ruhenden ändert sich, noch aus der Bewegung eines noch Bewegten ändert sich, sondern die eigene Natur des Plötzlich, eine widerspruchsvolle, liegt mitten inne zwischen der Bewegung und der Ruhe, nicht in der Zeit seiend, und in ihr und aus ihr ändert sich das Bewegte zum Ruhen und das Ruhende zum Bewegtsein. So mag es sein. Und das Eins also, wenn es ruht sowohl als sich bewegt, ändert sich zu beiden. Denn nur so thut es beides. Das sich ändernde ändert sich aber plötzlich; und wann es sich ändert, ist es in keiner Zeit; weder bewegt es sich dann, noch ruht es. Freilich nicht. Verhält es sich nun eben so auch in Bezug auf die übrigen Aenderungen, wenn aus dem Sein in das Verderben sich ändert, oder aus dem Nichtsein in das Werden, dass dann ein Mittleres gewissermassen zwischen Bewegung und Ruhe eintritt? und dann weder ist, noch nicht ist, weder wird, noch verdirbt? Es scheint wenigstens. Nach demselben Verhältniss aus Eins zu Viel Gehendes, und aus Viel zu Eins, ist weder Eins, noch Viel, wird weder geschieden, noch geeint; und aus Aehnlich zu Unähnlich, und aus Unähnlich zu Aehnlich Gehendes, ist weder ähnlich, noch unähnlich, weder gleich noch verschieden werdend; und aus Klein zu Gross, und zu Gleich und ins Gegentheil Gehendes, weder klein, noch gross, noch gleich, weder zunehmend, noch abnehmend, noch gleich werdend. So scheint es. Alle diese Zustände* (*παθήματα*) *erfährt das Eins, wenn es ist. Sicher.* — Hiernach wird untersucht (p. 157.), *wie allem Andern zukommt beschaffen zu sein, wenn das Eins ist*, und es stellen sich wieder dieselben Gegensätze heraus. *So also* (p. 160.) *wenn Eins ist, ist Alles das Eins, und ist auch nicht Eins, sowohl für sich selbst, als für das Andere gleichermassen.* Es folgt die zweite Voraussetzung, *dass das Eins nicht ist*, und dieselben Gegensätze werden abermals sowohl für das Eins als für das Andere nachgewiesen (es wird p. 162. das Sein als das Nichtsein, nämlich des Nichtsein — Negation der Negation — das Nichtsein als Sein, nämlich des Nichtseins, erkannt), so

dass das Resultat des ganzen Parmenides dieses (fine): *dass, Eins mag nun sein oder nichtsein, es selbst und das Andere sowohl für sich als für einander* (in Beziehung auf einander), *Alles durchaus ist sowohl, als nichtist, und erscheint sowohl als nicht erscheint.*

Das bisher Mitgetheilte rechtfertigt nun folgende Bemerkungen: Aus der Stelle rep. 511., dass die Dialektik durch ihre Voraussetzungen *zum Anfang von Allem, dem Aufhören aller Voraussetzung gelange*, um ihn als wahren Anfangspunkt zu nehmen (absolute Erkenntniss), ist das Verhältniss der Ideen die sich zusammenschliessen zur Einen Idee ausgedrückt. Daher kann man von Einer Idee ausgehend Alles finden (Meno p. 81.), und Alles ist um des Ganzen willen (Tim. p. 28.), und als die *endliche Idee in der Erkenntniss* wird die des Guten ausdrücklich genannt (de rep. VII, p. 517.). Der Ausdruck, welcher das Absolute, die alle andern in sich bezeichnende Idee, als Vorstellung bezeichnet, ist Gott (oder die Götter), und indem durch die platon. Ideenlehre die Erkenntniss aus der Willkühr des Denkens zu der Freiheit (seiner durch sich selbst gesetzten Nothwendigkeit) desselben fortgeschritten ist, wird dieser Fortschritt gegen die sophist. Lehre, welche den Menschen als das Maass aller Dinge bezeichnete, ausgedrückt: *Gott sei das Maass aller Dinge*, de legg. IV, p 716. Was Platon von Gott sagt ist nicht anders zu fassen, denn als Vorstellungen welche seiner Ideenlehre entsprechen und erklärt sich aus dieser von selbst (cf. Prot. p. 344. conv. p. 208. rep. II, p. 380. de leg. IV, p. 715. 887. 899. u v. a.). Dem steht nicht entgegen, dass Gott im Timäos anfänglich als blosser Weltordner vorgestellt wird, und diese anfängliche Vorstellung erledigt sich im Verlaufe das Timäos zur vollkommnen (s. d. Folg.). Gott und die ihm verwandte Menschenseele (cf. de legg. X, p. 899.) haben aus demselben Grunde Selbstbewegung (de legg. X, p. 895. Phaedr. p. 245.) und bewegen das Andere, und dieses bewegende Prinzip in der Welt heisst eine vernünftige Seele, eine königl. Vernunft (de leg. X, p. 896 ss. Tim. p. 28. cf. Phileb. p. 22. 30.). Das der Seele gemässe (*οἰκεῖον*) ist das Gute (conv. p. 205. Lys. p. 221. de rep. IX, p. 586.) und *Eros* heisst der grosse Dämon zwischen den Sterblichen und Unsterblichen, Menschen und Gott, die *Ergänzung, dass das Ganze in sich selbst verbunden sei* (conv. p. 202. cf. ib 206. de legg. VIII, p. 837. IV, p. 716. Phaedr. p. 249 ss.). Das Gute aber heisst in seiner Erscheinung im Sinnlichen das Schöne (cf. Phaedr. p. 250. conv. p. 210 ss.), und Gott ist wie das Gute auch das Schöne (Phaedr. p. 246.), das Schöne (wie das Gute) der wahre Gegenstand der Wissenschaft (conv. p. 210., de rep. III, p. 402 s.). — Es ist ein besonderes Intresse, was Platon über die Unsterblichkeit der Seele gelehrt habe. Im Schlusse der Republik ist von ihr die Rede (s. d.), desgl. im Phädon. So eben wurde gesagt, dass nach Platon die Seele als selbstbewegt begriffen werde, und so ist das Leben in ihrem Begriffe (Phaed. p. 105.), als Grund der Bewegung kann sie weder entstanden sein noch vergehen (Phaedr. p. 245.). Die Vorstellung von der Erinnerung an die Ideen wird mit der von dem vergangenen und zukünftigen Leben der Seele in Verbindung gesetzt (cf. namentlich Men. p. 81. Phaedr. p. 246.). — Das Verhältniss des Sinnlichen zu den Ideen geht auf das Bestimmteste aus dem im Philebos Mitgetheilten hervor. Das Sein ist eine der Ideen, welche mit den andern in Verbindung tritt, aber weder sind die Ideen jede für sich (abstract) betrachtet (auch nicht einmal das Sein selbst, welches aufgezeigt ist als durch sich selbst in sein Gegentheil, das Nichtsein, übergehend) das wahrhaft Seiende, noch hat das Sinnliche für sich (abstract) genommen wahres Sein. Die abstracte Idee ist was bezeichnet wurde als *πέρας*, das Sinnliche das *ἄπειρον*, das wahre Seiende *das gesammte Erzeugniss jener beiden* (s. oben Phileb. p. 23).

In Wahrheit also **ist** keines ohne das Andere. Im Platon ist daher zu unterscheiden wo er vom abstract Sinnlichen schlechthin redet (das schlechthin Viele, Parm. p. 129.; de rep. VI, p. 493., Theilbare, Pol. p. 269., Unendliche, Phil. p. 23., Werdende, Pol. l. c. Phaed. p. 70., Relative, Soph. p. 255. Theaet. p. 160., welches mehr und weniger wird, gross und klein ist, Phil. p. 25. de rep. V, p. 479., Ueberfluss und Mangel hat — kein richtiges Maass, Phaed. p. 102. cf. Pol. p. 283., im Menschen das dem reinen Erkennen Hinderliche, Phaed. p. 64. 66., in der sinnlichen Empfindung keine Erkenntniss Gewährende, Phaed. p. 65., das in welches das Böse fällt, Theaet. p. 176, das Nichtseiende, de rep. X, p. 597.) und wo er von ihm als dem mit den Ideen zum wahrhaft Seienden sich verbindenden spricht (so dass es sowohl ist als nicht ist, de rep. p 477 479. cf. ib. p. 476. Euthyd. p. 301. Phaed. p. 100. Pol. p. 273.). Die abstracte Idee dagegen ist das Gleiche, Maasshaltige und Genugsame, Phaed. p. 74. 93. 101. und weil sie im wahren Seienden mit dem Sinnlichen verknüpft ist, so kann man in sinnlicher Anschauung (Meno p. 97. cf. conv. p. 210. Phaedr. p. 250 s. rep. p. 523. u. a.) eine Hilfe und Anregung zur Erkenntniss finden. Es heisst rep. V, p. 476.: *Jede Idee sei für sich* (abstract genommen) *Eins, aber da jede vermöge ihrer Gemeinschaft mit den Handlungen und körperlichen Dingen und den übrigen Ideen überall zum Vorschein kommt, erscheine auch jede als Vieles.* — Die hohe philos. Wichtigkeit der Ideenlehre wird hierdurch nicht gestört; denn worauf es bei dem philos. Erkennen ankommt ist nicht, das Viele nicht und nur das Eine, noch das Eine nicht und nur das Viele, sondern das Eine im Vielen zu begreifen. (Vergl. die folg. Naturphilosophie des Platon). Die Dinge haben ihre Wirklichkeit nur durch das **Theilhaben** an der Idee, für welches Platon die Ausdrücke *μέθεξις*, *παρουσία*, *κοινωνία* (cf. conv. p. 212 s. Euthyd. p. 300 s. Phaed. p. 100 s.) braucht. Da jedoch die Dinge wie wir sie **mit Sinnen** wahrnehmen (nicht in der Erkenntniss), als schlechtsinnliches, d. h. nur scheinbar seiendes, erscheinen, so wird in dieser Beziehung jenes Verhältniss der Dinge gegen die Ideen in ihrem wahren Sein (oder was dasselbe, gegen die Dinge der Erkenntniss) als das von Abbildern zu Urbildern bezeichnet (cf. Phaedr. p. 250. de rep. X, p. 597. Tim. p. 28. 49. Euthyphr. p. 6.). Der Ausdruck des wahrhaft Seienden in angegebener Weise ist das *ἓν καὶ πολλά*. Ritter führt an, dass *ἓν καὶ πολλά* (Soph. p. 251.; Parm. p. 129.; Phil. p. 16. 17.; Phaedr. p. 266., oder *ἓν ἐπὶ πολλῶν* wie es Aristoteles met. *A*, 9.; *M*, 4. ausdrückt) die Formel sei, in welcher Platon gewöhnlich das Allgemeine ausdrücke und fügt die Erklärung hinzu, das *ἓν καὶ πολλά* *ist eben nichts anderes, als das Subject, welchem viele Prädicate beigelegt werden können, oder welches als Vieles erscheint.* Dieses ist die oberflächliche und falsche Auffassung, gegen welche Platon ausdrücklich und wiederholt auf das bestimmteste protestirt. Man sehe nur wie im Philebos p. 14. der Protarchos abgefertigt wird, der gerade diese Ansicht Ritters ausspricht und vergl. hiermit Parm. p. 129. Soph. p. 259. Als das *ἓν καὶ πολλά* kann allerdings ausgesprochen werden die Zahl (die platonische ideale Zahl), weil sie das Eins der Vielen, welche dem Wesen nach erkannt sich selbst als Eins zeigen. Die Zahl entsteht (nach Phileb. p. 25.) *durch Einbringung des Gleichmässigen und Zusammenstimmenden* (der Idee) *in das Entgegengesetzte* (das Sinnliche). Cf. Aristot. met. *N*, 2 fin. 3 init. Man hat gemeint, Platon selbst habe die rein mathematische Zahl noch unterschieden von der ideellen Zahl, welchen Unterschied Aristoteles im 12 u. 13. Buche der Met. hervorhebt, wo er die Zahlenlehre untersucht; aber es findet sich keine Stelle wo es ausgesprochen wäre, dass Platon diesen Unterschied gemacht habe, weder bei Aristot. noch bei Platon, sondern das Gegentheil ergibt sich aus Met. *K*, 1.

(p. 1059, b, 6.). *Das Mathematische setzen sie inmitten zwischen die Ideen und das Sinnliche, als ein drittes ausser den Ideen und dem Sichtbaren* Cf. §. 98. Hierin liegt aber auch, was etwas ganz anderes ist, dass Platon die Ideen und die Zahlen (das Mathematische) getrennt habe, cf. Aristot. met. *M*, 9. (p. 1068, a, 11.). Wenn Platon rep. VII, p. 529. von der wahrhaften Zahl spricht, so ist damit eben bezeichnet, dass eine andere als die sogen. ideelle Zahl keine Wahrheit habe, d. h. nicht neben dieser bestehe. Cf. §. 97. — Wie wenig den Platon der Tadel trifft, er habe die Ideen für sich (abstract) als das wahrhaft Seiende und als schlechthin ruhend angenommen, geht aus dem hervor, was er selbst gegen diejenigen vorbringt, welche von der Idee (*εἴδη*) als dem unbewegten, dem Werden entgegengesetzten Sein reden und die er denen entgegenstellt, welche nur das Körperliche anerkennen (Soph. p. 246 ss.); er entwickelt aus beider Meinung (p. 249.): *der Philosoph sei genöthigt, weder von denen, welche das All, es sei nun als Eins oder als viele Ideen setzen, es als ruhend anzunehmen, noch auch wiederum auf die, welche das Seiende durchaus bewegen, auch nur im geringsten zu hören, sondern er muss beides von dem Seienden und All sagen, dass es unbewegt und dass es bewegt sei.* Er bezeichnet dieses als eine Verlegenheit, welche das Nichtseiende und Seiende zugleich treffe, und die Lösung derselben ist, dass die Ideen mit einander in Gemeinschaft treten. Was widersprechend scheint, zeigt sich dann: dass dasselbe sowohl ruhe als sich bewege.

§. 97. *Angewandte Philosophie.*

In der Ideenlehre des Platon ist über die einseitige Bestimmung des Prinzips hinausgegangen, so dass während die früheren Hauptrichtungen der Philosophie bisher als im Widerspruche mit einander erscheinen, die platonische Philosophie als die Erfüllung aller früheren Philosophien und als deren Einigung erscheint. Die Idee drückt das Prinzip aus als das Allgemeine in seinem Verhältnisse zum Besonderen und so kommt es bei Platon zuerst zu einer wissenschaftlichen Auffassung dessen, was gegenständlich ist als Erscheinung des Prinzips und zwar als unmittelbare: Natur und als durch Selbstbewusstsein, den Menschen (welcher der Träger des Selbstbewusstseins des Geistes ist) bestimmt: Staat.

In der Ethik kommt das sittliche Leben in Betracht wie es im Staat und im einzelnen Menschen existirt. Mit Recht trennt Platon die Betrachtung beider nicht, indem er im einzelnen Menschen nur in einer kleineren Schrift wiederfindet, was im Staate mit grösserer Schrift erscheint. Damit ist der Staat ausgesprochen als die Erscheinung des Geistes (nicht ein zufälliges Belieben); das Wesen des

Geistes ist es, welches den Staat bedingt, und der Mensch ist als seinem Begriffe nach dem Staate entsprechend anerkannt (vergl. Aristoteles). Der wahre Staat wie ihn Platon aufstellt ist nun nichts anderes als der Staat in seiner höchsten Wirklichkeit, als Realisation des Geistes, nichts weniger als eine Chimäre, wie es gewöhnlich heisst. Das Wesentliche ist, dass die Besten, die Philosophen, d. h. die Vernunft herrscht, mithin der Staat wahres Dasein des Rechts ist. (Nur soweit ein Staat dem entspricht, ist er Staat, entspricht er seinem Begriffe; im Staate des Platon ist nur als Vorstellung fürs Bewusstsein ausgesprochen, was sich ungewusst in anderer Form in jeglichem Staate von selbst macht: das Willkührliche, Schlechte in ihm vernichtet sich durch sich selbst, und es besteht nur das Vernünftige). Im Weiteren drückt sich die Beschränktheit des griech. Wesens überhaupt aus. Das Individuum als persönlich freies ist nicht anerkannt, sondern nur dasselbe als dem Staate angehörig, als Erscheinung desselben. Die persönliche Freiheit ist es, welche Griechenland zu Grunde richtete, und schon ist das Bewusstsein derselben seit den Sophisten aufgegangen; aber Platon muss in der Republik, wo er die Idee des Staates nicht schlechthin, sondern zunächst des griech. Staates ausspricht, dieselbe negiren (er verbannt aus seinem Staat Alles was Bethätigung der Subjectivität ist, so selbst die Poesie, insofern sie als Willkühr ist, die freie Wahl des Berufs, alles Eigenthum des Einzelnen; will Gemeinschaft der Weiber; — sogar der Geschlechtsunterschied wird auf das Minimum reducirt u. s. w.). Die Idee der Republik stellt Platon auf, wo alle um des Staates, keiner um seiner selbst willen existirt, und leitet aus ihr als deren Verschlechterung, indem in ihr das subjectiv egoistische Treiben überhand nimmt, die anderen Staatsverfassungen ab bis zur Tyrannis, in welcher der schlechte Einzelne den Staat ganz in sich aufgehoben hat. So kennt Platon nur die Missbildung nicht die Fortbildung der Republik [1]).

In der Naturphilosophie werden zunächst auseinander gehalten (zur Vorstellung erhobene Abstractionen

— wie auch oben ähnlich geschieden wurde) Gott, das Gute (das Eins, Begrenzung) und das Sichtbare (das Viele, Unendlichkeit), aus denen dann (so dass Gott als ordnendes Prinzip erscheint) die Welt als ein *beseeltes*, *verständiges*, *lebendiges Wesen* (*ζῶον*) zu Stande kommt, welches Eins im Vielen. Diese Welt ist die wahrhaft seiende, und als solche ist sie zu begreifen. Die Welt in ihrem angegebenen Verhältnisse zu Gott und dem Sichtbaren wird vorgestellt als mittlere Proportionale (a : b = b : c), so dass *die Mitte das erste und letzte ist und diese beiden zu mittleren werden.* Wie nun aber gesagt wurde, dass irgend etwas betrachten nach dem wahren Sein, als Eins und zugleich Vieles, nichts anderes sei, als es nach der Zahl betrachten; so spielt bei dem Platon in der Naturphilosophie die Zahl eine grosse Rolle, ähnlich wie bei den Pythagoräern; bei diesen aber ist die Zahl Alles, bei Platon das mittlere zwischen dem Eins und dem Vielen (dem Wesen der Idee abstract genommen und dem Sichtbaren, dem Unendlichen; die Zahl ist aber auch abstract, nämlich das am wahrhaft Seienden abstrahirte Verhältniss zwischen dem Vielen und Einen). Die Welt ist dem Platon hiernach nothwendig ein beseeltes Wesen, ein *seliger Gott*, so dass die Seele das Herrschende, das Körperliche das Gehorchende ist. Näher aber fällt das wahre Sein in die Seele (den Geist) selbst, indem sich zeigt, dass die Seele die Ineinsbildung des Ungetheilten (Eins, das Sichselbstgleiche) und Getheilten (Viele, Verschiedene) ist, so dass die drei Wesen (das Sichselbstgleiche — das Dasselbige, das Verschiedene und das Mittlere) in *Eine Idee* vereinigt sind, welches Eine seine geziemenden Theile (nach der Zahl zu betrachten) hat. Von der Welt nun wie sie im Gedanken begriffen ist, wird unterschieden die Welt wie sie werdend und sichtbar ist. Diese verhält sich zu jener wie Abbild zu Urbild. Das Werden ist Zeit. Die Zeit stellt in der sichtbaren Welt die Ewigkeit der Welt des Gedankens dar, denn die Zeit ist nur als Gegenwart. Die ewige Welt in ihrem Abbilde nach der Zeit betrachtet, wird erkannt (nach der Abstraction des Eins) nach der Sichselbstgleichheit, in

ihrem Abbilde dagegen nach der Materie betrachtet (nach der Abstraction der Vielen), nach der Verschiedenheit. In die Einzelnheiten dem Platon zu folgen ist unfruchtbar, weil hier natürlich die ganze Mangelhaftigkeit des naturwissenschaftlichen Standpunkts des Platon und seiner Zeit sich geltend macht in Schwierigkeiten, deren Lösung nur ein negatives Resultat haben kann. Das temporäre Intresse daran ist vorüber[2].

1) Die Republik, das umfangreichste und inhaltreichste Werk Platons, handelt von der Sittlichkeit im Staat und im Einzelnen, indem die Untersuchung der Gerechtigkeit zu Grunde gelegt ist. In dem ersten, einleitenden Buche wird über die Gerechtigkeit nur anregend zu tiefern Untersuchungen gesprochen. Es wird aufgezeigt, dass Bestimmungen wie: *Gerechtigkeit sei, einem Jeden das Schuldige zu leisten*, oder *den Freunden zu nützen, den Feinden zu schaden* u. dergl. keinesweges ausreichend sei. Auch gegen die sophistische Erklärung: *das Gerechte sei das dem Stärkeren Zuträgliche*, wird disputirt. Sokrates zeigt, dass der wahre (seinem Begriff entsprechende) Regierende nur gezwungen und zum Besten der Schwächeren, nicht zu seinem Vortheile regiere. Ferner zeigt Sokrates gegen den Sophisten, dass der Gerechte mit dem Weisen und Guten, der Ungerechte mit dem Schlechten und Thörichten Aehnlichkeit habe. Auch sei die Gerechtigkeit mächtiger als Ungerechtigkeit und die Gerechten leben besser und glücklicher als die Ungerechten. Nun erst wird zur strengern Untersuchung geschritten, was das Gerechte sei. Es wird ein dreifaches Gutes unterschieden: 1) *was wir nur um sein selbst willen lieben und verlangen, nicht aber um seiner Folgen willen*; 2) *was wir theils um sein selbst willen, theils wegen des aus ihm Entstehenden lieben*; 3) *was wir begehren nicht um sein selbst willen* (da es beschwerlich), *sondern wegen des daraus Entstehenden.* Zu welchem gehört nun die Gerechtigkeit (p. 357.)? *Ich meine*, sagt Sokrates, *zu dem Schönsten, was sowohl um sein selbst willen, als wegen des aus ihm Entstehenden dem, welcher glücklich sein möchte, wünschenswerth ist.* Die entgegengesetzte Meinung ist, es gehöre nur zur dritten Art des Guten. Zur genauen Untersuchung soll der Ungerechte mit dem vollkommenen Scheine der Gerechtigkeit und Allem daraus sich Ergebenden gegenübergestellt werden dem Gerechten mit dem vollkommenen Scheine der Ungerechtigkeit und allem hieraus Entspringenden, und es wird gefragt, welcher von beiden der Glückseligere sei (p. 361.). Auch wird darauf aufmerksam gemacht, wie Väter die Söhne zur Gerechtigkeit ermahnen nur wegen des aus ihr folgenden Nutzens, wie die Dichter die Gerechtigkeit selbst als beschwerlich und schwierig schildern und nur um ihrer Früchte willen preisen, u. dergl. Um nun leichter zu finden, was Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit seien und wie es sich der Wahrheit nach mit ihrem Nutzen verhalte, schlägt Sokrates vor zuerst als in einem Grösseren im Staate beide aufzusuchen. Hier stehe gleichsam in einer grossen Schrift geschrieben, was am Einzelnen wegen der Kleinheit der Schrift nicht wohl zu erkennen sei. Habe man aber erst die grosse Schrift gelesen, dann werde man auch die gleichlautende kleinere Schrift zu lesen vermögen. *Wenn wir*, sagt Sokrates (p. 369.), *im Geist eine werdende Stadt betrachten, so werden wir auch die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit derselben entstehen sehen. — Es entsteht eine Stadt*

(Staat), weil jeder von uns nicht sich selbst genügend ist, sondern Vieles bedarf. Daher das *Bedürfniss* es ist, welches die Stadt begründet. Bei der Vertheilung der Arbeit, wird gezeigt, wird alles Nöthige besser, leichter und reichlicher besorgt und verrichtet. Zunächst sind hiernach in der Stadt: Ackerbauer, Handwerker, Kaufleute, Krämer, Tagelöhner. Das Wohlleben bringt mehre herbei, welche zur Befriedigung des Luxus beitragen, Aerzte werden nöthiger, was aber das Wichtigste, auch ein Heer von Kriegern (p. 374.). Da jeder dann sein Geschäft am Besten betreibt, wenn er sich ihm allein widmet, so ist ein besonderer Kriegerstand nöthig. Es fragt sich *was für Naturen und um wesswillen geeignet sind zur Bewachung der Stadt? Scharf im Wahrnehmen —, schnell im Ergreifen —, stark im Verfechten —, eifrig der Seele nach gegen die Feinde, sanft gegen die Mitbürger. Neben dem Eifer müssen die Wächter daher philosophische Gesinnung haben, d. h. gegen das Bekannte freundlich gesinnt, aber lernbegierig, welches dasselbe wie philosophisch. — Wie aber sollen solche erzogen und gebildet werden?* Es werden nun in dieser Beziehung verschiedene Gesetze aufgestellt: *Wie Gott seinem Wesen nach ist, so muss er auch immer* (von den Dichtern) *dargestellt werden* (p. 379.); (*Gott ist einfach und wahr in Wort und That, und verwandelt sich weder selbst, noch hintergeht er Andere weder in Erscheinungen noch in Reden, noch indem er ihnen Zeichen sendet weder im Wachen noch im Schlaf*) etc. Es wird durchgegangen die Erziehung durch Musik (*welche in der Liebe zum Schönen enden soll*, p. 403.) und durch Gymnastik. Beide sind *meistentheils der Seele wegen* (p. 410.), damit die Erzogenen weder durch Musik zu weichlich, noch durch Gymnastik zu rauh werden. *Der richtig Gestimmten Seele ist besonnen sowohl als tapfer, der Ungestimmten feige oder roh* (p. 411.). Die Besten unter den so Erzogenen müssen *Befehlshaber und Hüter sein.* Es wird noch mancherlei über die äusserliche Einrichtung der Stadt beigebracht, namentlich wie die Wehrmänner beschaffen und eingerichtet sein müssen, damit die Stadt in Wahrheit Eine sei. Die Einrichtung von allem auf die Gottesverehrung Bezüglichen wird dem *vaterländischen Gotte* überlassen. Wo ist nun in dieser Stadt die Gerechtigkeit? *Wenn die Stadt richtig angelegt ist, so wird sie vollkommen gut sein* (p. 427.), — *also weise, tapfer, besonnen und gerecht.* Sind von diesen (Cardinaltugenden) 3 bestimmt, so bleibt das 4te übrig. 1) *Weise ist die Stadt vermöge der kleinsten Abtheilung derselben, der, welche versteht und befiehlt* (die Befehlshaber und Hüter). 2) *Tapfer* ist die Stadt durch die Krieger. 3) *Besonnen* ist die Stadt durch beide Theile der Beherrschten und der Herrschenden, so dass durch die ganze Stadt verbreitet ist die Besonnenheit: *des von Natur Besseren und Schlechteren Zusammenstimmung darüber, welches von beiden herrschen soll, in der Stadt sowohl als in jedem Einzelnen* (p. 432.). 4) *Gerechtigkeit*, sagt Sokrates, *haben wir von Vielen gehört und selbst gesagt, sei das Seinige thun und sich nicht in Vielerlei mischen.* Dass dieses die Gerechtigkeit sei wird zunächst annehmbar gemacht an der näheren Betrachtung der Stadt: *der erwerbenden, beschützenden und berathenden Klasse Geschäftstreue, dass nämlich jede von diesen das Ihrige verrichtet in der Stadt* (p. 334.). Nun wird zur Gerechtigkeit im einzelnen Menschen übergegangen, nach der Bemerkung, *dass in Beziehung auf den Begriff der Gerechtigkeit ein gerechter Mann von einem gerechten Staate nicht verschieden sein werde.* Es wird nun gezeigt, wie auch in der Seele *das Denkende und Vernünftige, womit die Seele überlegt und berathet*, zu unterscheiden sei von dem, *womit sie verliebt ist und hungert und durstet und von den übrigen Begierden umhergetrieben wird, das Gedankenlose*

und Begehrliche, gewissen Anfüllungen und Lüsten Befreundete (p. 439.). Ein drittes ist in der Seele Muth und Eifer, so dass auch wie im Staate, so in der Seele ein dreifaches zu unterscheiden: *das Erwerbende* (das Begehrliche), *das Helfende* (das Eifrige) *und das Berathende* (das Vernünftige) (p. 440. 441.). Hiernach wird *ein jeder gerecht sein*, *in welchem jedes* (der drei unterschiedenen) *das Seinige thut.* Also wird das Vernünftige herrschen, das Eifrige ihm folgsam und verbündet sein, und beide (durch Musik und Gymnastik) in der rechten Harmonie verbündet, werden dem Begehrlichen vorstehen. Die Tapferkeit kommt nun auch dem Eifrigen in der Seele des Einzelnen zu; die Weisheit dem Vernünftigen, in ihm herrschenden; die Besonnenheit ist die Zusammenstimmung des herrschenden und beherrschten Theiles, *wenn sie darüber einmüthig sind, dass das Vernünftige herrschen soll und sie nicht mit einander in Streit sind* (p. 442.). Als Gerechtigkeit im Einzelnen endlich zeigt sich, dass *von dem, was in ihm ist, jegliches das Seinige verrichtet in Bezug auf Herrschen und Beherrschtwerden* (p. 443.). — *So ist nun also*, sagt Sokrates, *der Traum vollständig erfüllt, von dem wir sagten, dass er uns vorschwebe, dass wir gleich im Anfange der Begründung unseres Staates durch Gunst irgend eines Gottes auch in den Anfang und die Grundzüge der Gerechtigkeit scheinen eingeschritten zu sein.* — (Gleich die Arbeitstheilung, aus welcher der Staat erwächst, also der Ursprung des Staates, ist Erscheinung der Gerechtigkeit). — *Und jenes also war, wesshalb es sich ja auch heilsam zeigt, eine Art von Schattenbild der Gerechtigkeit, dass der von Natur Schusterhafte auch Recht thue nur Schuhe zu machen und nicht Anderes zu verrichten u. s. w.* — *In Wahrheit aber war die Gerechtigkeit, wie sich zeigte, zwar etwas dieser Art, aber nicht an den äusseren Handlungen in Bezug auf das was dem Menschen gehört, sondern an der wahrhaft innern Thätigkeit in Absicht auf sich selbst und das Seinige, indem einer nämlich jegliches in ihm nicht lässt Fremdes verrichten, noch die verschiedenen Kräfte seiner Seele sich gegenseitig in ihre Geschäfte einmischen, sondern jeglichem sein wahrhaft angehöriges beilegt, und sich selbst beherrscht und ordnet und sein selbst Freund ist, und die drei in Zusammenstimmung bringt, ordentlich wie die drei Hauptglieder jedes Wohlklanges den Grundton und den gedritten und gefünften, und wenn noch etwas zwischen diesen liegt, auch diess alles verbindet und auf alle Weise Einer wird aus Vielen besonnen und wohlgestimmt, und so erst verrichtet, wenn er etwas verrichtet, es betreffe nun Erwerb des Vermögens oder Pflege des Leibes oder auch bürgerliche Geschäfte und besondere Verhandlungen, dass er in dem allen diejenigen für gerechte und schöne Handlungen hält und erklärt, welche diese Beschaffenheit unterhalten und mit hervorbringen, und für Weisheit die diesen Handlungen vorstehende Einsicht, so wie für ungerecht die Handlungen, welche diese Beschaffenheit aufheben, und für Thorheit die solchen vorstehende Meinung* — (p. 444.). — *Muss nun nicht die Ungerechtigkeit ein Zwiespalt eben dieser drei sein, und eine Vielthuerei und Fremdthuerei und ein Aufstand irgend eines Theiles gegen das Ganze der Seele um in ihr zu herrschen, da es ihm nicht zukommt, sondern er ein solcher ist von Natur, dass es ihm gebührt, dem, welches von dem herrschaftlichen Geschlecht ist, zu dienen.* — *So wäre denn die Tugend eine Gesundheit und Schönheit und Wohlbefinden der Seele, die Schlechtigkeit aber Krankheit und Hässlichkeit und Schwäche* (nach Schleiermachers Uebersetzung). Ehe nun zur Untersuchung über die vier Hauptarten der Schlechtigkeit (während es nur die angegebene Eine Tugend gibt) in Staaten und Menschen fortgegangen wird, kömmt noch Einiges näher in Erörterung, welches im Vorhergehenden nur vorübergehend berührt wurde

Sokrates hatte nämlich gesagt, *von Weibern und Kindern sei schon jedem deutlich, dass Freunden Alles gemein sein werde* (p. 449. cf. 423.). Hierüber wird nähere Erklärung verlangt, und diese Erörterung zieht noch andere nach sich. Es wird gezeigt, *dass es gar kein Geschäft gibt, von allen, durch welche der Staat besteht, welches dem Weibe als Weib, oder dem Manne als Mann angehört, sondern dass die natürlichen Anlagen auf ähnliche Weise in beiden vertheilt sind, und an allen Geschäften das Weib ihrer Natur nach theilnehmen kann, wie der Mann an allen; dass das Weib aber in allen schwächer als der Mann ist* (p. 455.). Die Weiber der Hüter müssen wie diese, daher durch Musik und Gymnastik erzogen werden. Solches ist nicht nur möglich, sondern auch zum Besten des Staates. *Mögen sich also immer* (p. 457.) *die Frauen unserer Hüter entkleiden* (bei den gymn. Uebungen), *da sie ja Tugend statt des Gewandes überwerfen werden, und mögen theilnehmen am Kriege und an der übrigen Obhut über die Stadt, und mögen anderes nichts verrichten. Hierin aber wollen wir das Leichtere den Weibern zutheilen vor den Männern, wegen der Schwäche des Geschlechts* (p. 457.). Hiermit hängt nun die Einrichtung zusammen: *dass diese Weiber alle allen diesen Männern gemein seien, keine aber irgend einem eigenthümlich beiwohne, und so auch die Kinder gemein, so dass weder ein Vater sein Kind kenne, noch auch ein Kind seinen Vater.* Solches ist zuträglich, weil es den Staat zu Einem macht, weil Alle in ihm verwandt sind, wozu noch die Gemeinschaft der Güter kommt, so dass *keiner etwas Eigenes hat ausser seinem Leibe.* Nun fragt sich, ob eine solche Verfassung überhaupt m ö g l i c h sei (p. 471.)? Es wird sich im Voraus damit verwahrt, dass *die That das wahre Wesen weniger treffe als das Wort.* Es fragt sich hiernach nur noch, ob ein Staat der angegebenen Beschreibung ä h n l i c h eingerichtet werden könne? Mit Sorge vor den vielen Gegnern, die er aufregen werde, sagt endlich Sokrates. *Wenn nicht entweder die Philosophen Könige werden in den Staaten oder die jetzt sogenannten Könige und Gewalthaber wahrhaft und gründlich philosophiren und also dieses beides zusammenfällt, die Staatsgewalt und die Philosophie, die vielerlei Naturen aber, die jetzt zu jedem von beiden einzeln hinzunahen, durch eine Nothwendigkeit ausgeschlossen werden, eher gibt es keine Erholung von dem Uebel für die Staaten, und ich denke auch nicht für das menschliche Geschlecht, noch kann jemals zuvor diese Staatsverfassung nach Möglichkeit gedeihen und das Licht der Sonne sehen, die wir jetzt beschrieben haben* (p. 473.). Zur Vertheidigung dieses Satzes wird näher bestimmt, wer ein Philosoph sei. *Auch der Philosoph*, heisst es, *werden wir sagen, trachte nach Weisheit, nicht nach einiger zwar, nach anderer aber nicht, sondern nach aller* (p. 475.). Dann werden unterschieden diejenigen, welche *schöne Dinge zwar anerkennen, nicht aber die Schönheit selbst*, und diejenigen, welche *die Schönheit selbst für etwas halten, und auch sie selbst sowohl, als das an ihr Theilhabende wahrnehmen können, und weder das Theilhabende für sie selbst, noch sie selbst für das Theilhabende halten.* Jene gleichen Träumenden, diese Wachenden, und jener Gedanken sind M e i n u n g, dieser Gedanken E i n s i c h t. Es wird nun gegen den disputirt, von dem gesagt wurde, er meine, erkenne aber nicht: *Der Erkennende, erkennt er etwas oder nichts? — Etwas. — Was ist oder was nicht ist? — Was ist. — Wir wissen zur Genüge, dass das vollkommen Seiende auch vollkommen erkennbar ist, das auf keine Weise Seiende aber auch völlig unerkennbar ist. — Hinlänglich. — Wohl. Wenn sich aber etwas so verhält, dass es ist und auch nicht ist, würde es dann nicht in der Mitte liegen zwischen dem wie Seienden und dem ganz und gar Nichtseienden? — In der Mitte. — Für das zwischen*

beiden ist mithin etwas zu suchen, zwischen der Unkenntniss und der Erkenntniss, wenn es etwas solches gibt (p. 477.). — Es wird nun gezeigt, dass *Erkenntniss* und *Vorstellung* verschiedene *Vermögen* sind, von denen sich jene auf das Seiende bezieht, diese aber, mitten inne liegend zwischen Erkenntniss und Unkenntniss, auf das was an beiden, an Sein und Nichtsein theil hat (p. 478.). Wer nun aber das Schöne selbst nicht sieht, wohl aber vieles schöne u. dergl., der, zeigt sich, sieht solches, was ist und auch nicht ist, das Vorstellbare. So verschieden sind Erkennen und Vorstellen, Philosoph und Meinungsliebender. *Da nun die Philosophen die sind, welche das sich immer gleich und auf dieselbe Weise Verhaltende fassen können, die aber diess nicht können, sondern immer unter dem Vielen und auf alle Weise sich Verhaltenden umherirren, nicht Philosophen, welche von beiden müssen Führer des Staates sein* (p. 484.)? Offenbar die Philosophen, *denn diese sind*, wie gezeigt wird: *von Natur von gutem Gedächtnisse, gelehrig, edelmüthig, anmuthig, der Wahrheit Freund und verwandt, sowie der Gerechtigkeit, der Tapferkeit und Besonnenheit.* Solchen ist der Staat zu überlassen, *wenn sie durch Erziehung und Alter vollendet sind* (p. 487.). Hierauf werden die Gründe angegeben, warum gegenwärtig die Philosophen so ungeschickt zur Staatsleitung erscheinen, nämlich weil sowohl die Philosophen als die Staaten unter den obwaltenden Zeitumständen schlecht, nicht ihrem Begriffe gemäss, sind. — Es ist noch vorzutragen: *Auf welche Weise und durch welche Kenntnisse und Fertigkeiten die R tter der Verfassung sich bilden werden, und in welchem Alter jeder jedes ergreifen* (p. 502.). Zu dem was schon früher über die Erziehung der Hüter gesagt worden, dass man sie in vielerlei Kenntnissen üben und endlich zu den schwierigsten Forschungen leiten müsse, damit sie *zur grössten Einsicht gelangen, die ihnen am eigenthümlichsten zukomme.* Diese ist die *Idee des Guten, als durch welche erst das Gerechte und Alles was sonst Gebrauch von ihr macht nützlich und heilsam wird.* — Es wird erinnert, dass für das Gute von der Menge die Lust genommen werde, und von denen, die sich mehr wüssten, die Einsicht (p. 505.). Beide kommen in Widerspruch, denn diese kommen endlich dahinaus zu sagen, *das Gute sei die Einsicht des Guten*, jene, indem sie zugeben müssen, es gebe auch schlechte Lust (cf. Philebos), *Gutes und Schlechtes sei dasselbe.* Dennoch will jeder nicht ein scheinbares Gutes, sondern wahres; jene Besten im Staate dürfen daher über das Gute nicht im Dunkeln bleiben. Sokrates selbst wird nun gefragt: Was das Gute sei? Diess nun will er für den Augenblick nicht sagen, sondern nur einen sehr ähnlichen Sprössling des Guten. *Vieles Schöne*, sagt Sokrates (p. 507.), *und vieles Gute, was einzeln so sei, nehmen wir doch an, und bestimmen es uns durch Erklärung. — Das nehmen wir an. — Dann aber auch wieder das Schöne selbst und das Gute selbst und so auch alles was wir vorher als Vieles setzten, setzen wir als Eine Idee eines jeden und nennen es jegliches, was es ist. — So ist es. — Und von jenem Vielen sagen wir, dass es gesehen werde aber nicht gedacht; von den Ideen hingegen, dass sie gedacht werden, aber nicht gesehen. — Auf alle Weise freilich. — Womit nun an uns sehen wir das Gesehene? — Mit dem Gesichte. — — Hast du auch wohl den Bildner der Sinne betrachtet, wie er das Vermögen des Sehens und Gesehenwerdens bei weitem am köstlichsten gebildet hat? — Nicht eben. — Also betrachte es so. Bedürfen wohl das Gehör und die Stimme noch eines anderen Wesens damit jenes höre und diese gehört werde, so dass, wenn dieses dritte nicht da ist, jenes nicht hören kann und diese nicht gehört werden? — Keines. — — Aber das Gesicht und das Sichtbare merkst du nicht, dass die eines solchen bedürfen? — Wie so? — Wenn auch in den Augen*

Gesicht ist und wer sie hat versucht es zu gebrauchen, und wenn auch Farbe für sie da ist: so weisst du wohl, wenn nicht ein drittes Wesen hinzukommt, welches eigens hiezu da ist seiner Natur nach, dass dann das Gesicht doch nichts sehen wird und die Farben werden unsichtbar bleiben. — Welches ist denn dieses? — Was du das L i c h t nennst. — Du hast Recht. — — Und von welchem unter den Göttern des Himmels sagst du wohl, dass dieses abhänge, dessen Licht mache, dass unser Gesicht auf das Schönste sieht, und dass das Sichtbare gesehen wird? — Die Sonne. — — Das Gesicht ist nicht die Sonne, weder es selbst noch auch das worin es sich befindet, und was wir Auge nennen. — Freilich nicht. — Aber das Sonnenähnlichste denke ich ist es doch unter allen Werkzeugen der Wahrnehmung. — Bei weitem. — Und auch das Vermögen, welches es hat, besitzt es doch als einen von jenem Gott ihm mitgetheilten Ausfluss. — Allerdings. — So auch die Sonne ist nicht das Gesicht, aber als die Ursache davon wird sie von eben demselben gesehen. — So ist es. — Und eben diese nun, sage nur, dass ich versteh unter jenem Sprösslinge des Guten, welchen das Gute nach der Aehnlichkeit mit sich gezeugt hat, so dass wie jenes selbst im Gebiete des Denkbaren zu dem Denken und dem Gedachten sich verhält, so diese in dem des Sichtbaren zu dem Gesicht und dem Gesehenen. — — — Dieses also was dem Erkennbaren Wahrheit mittheilt und dem Erkennenden das Vermögen hergibt, sage sei die Idee des Guten; aber wie sie der Erkenntniss und der Wahrheit, als welche erkannt wird, Ursache zwar ist: so wirst du doch, so schön auch diese beiden sind, Erkenntniss und Wahrheit, doch nur, wenn du dir jenes als ein anderes und noch schöneres als beide denkst, richtig denken. Erkenntniss aber und Wahrheit, so wie dort Licht und Gesicht für sonnenartig zu halten zwar recht war, für die Sonne selbst aber nicht recht, so ist auch hier diese beiden für gutartig zu halten zwar recht, für das Gute selbst aber, gleichviel welches von beiden, anzusehen, nicht recht, sondern noch höher ist die Beschaffenheit des Guten zu schätzen. — Eine überschwängliche Schönheit verkündigst du, wenn es Erkenntniss und Wahrheit hervorbringt, selbst aber noch über diesen steht an Schönheit. Für Lust also hälst du es doch gewiss nicht. — Frevle nicht! Sondern betrachte das Ebenbild noch weiter so. Die Sonne, wirst du sagen, verleihe dem Sichtbaren nicht nur das Vermögen gesehen zu werden, sondern auch das Werden und Wachsthum und Nahrung, ohnerachtet sie selbst nicht das Werden ist. Eben so nun sage auch, dass dem Erkennbaren nicht nur das Erkanntwerden von dem Guten komme, sondern auch das Sein und Wesen habe es von ihm, da doch das Gute selbst nicht das Sein ist, sondern noch über das Sein an Würde und Kraft hinausragt. — — — Also diese beiden Arten hast du nun: das Denkbare und das Sichtbare. — Die habe ich. — So nimm nun wie von einer in zwei getheilten Linie die ungleichen Theile, und theile wiederum jeden Theil nach demselben Verhältnisse, das Geschlecht des Sichtbaren und das des Denkbaren: so gibt dir vermöge des Verhältnisses von Deutlichkeit und Unbestimmtheit in dem Sichtbaren der eine Abschnitt Bilder. Ich nenne aber Bilder zuerst die Schatten, dann die Erscheinungen im Wasser und die sich auf allen dichten, glatten und glänzenden Flächen finden und alle dergleichen. Und als den andern Abschnitt setze das, dem diese gleichen, nämlich die Thiere bei uns und das gesammte Gewächsreich und alle Arten des künstlich Gearbeiteten. — Das setze ich. — Wirst du auch die Sache selbst behaupten wollen, dass in Bezug auf Wahrheit und nicht, wie sich das Vorstellbare von dem Erkennbaren unterscheidet, so auch das Nachgebildete von dem, welchem es nachgebildet ist? — Das möchte ich gar

sehr. — So betrachte nun auch die Theilung des Denkbaren. Sofern den einen Theil die Seele genöthigt ist, indem sie das damals Abgeschnittene als Bilder gebraucht, zu suchen von Voraussetzungen aus nicht zum Anfange zurückschreitend, sondern nach dem Ende hin, den andern hingegen auch von Voraussetzungen ausgehend, aber zu dem keiner Voraussetzung weiter bedürfenden Anfang hin, und indem sie ohne die bei jenem angewendeten Bilder mit den Begriffen selbst verfährt. Diess wirst du wenn Folgendes vorangeschickt worden, leichter verstehen. Ich denke du weisst, dass die, welche sich mit der Messkunst und den Rechnungen u. dergl. abgeben, das Gerade und Ungerade und die Gestalten (Figuren) *und die drei Arten der Winkel und was dem sonst verwandt ist in jeder Verfahrungsart voraussetzend, nachdem sie diess als wissend zum Grunde gelegt, keine Rechenschaft weiter darüber weder sich noch Andern geben zu dürfen glauben, als sei diess schon Allen deutlich, sondern hiervon beginnend gleich das Weitere ausführen und dann folgerechterweise bei dem anlangen, auf dessen Untersuchung sie ausgegangen waren. — Diess weiss ich. — Auch dass sie sich der sichtbaren Gestalten bedienen und immer auf diese ihre Reden beziehen, ohnerachtet sie nicht von diesen handeln, sondern von jenem, dem diese gleichen — was man nicht anders sehen kann als mit dem Verständnisse. — Du hast Recht* (p. 511.). *Diese Gattung also sagte ich allerdings sei auch Erkennbares, die Seele aber sei genöthigt bei der Untersuchung derselben sich der Voraussetzung zu bedienen, nicht so, dass sie zum Anfange zurückgeht, weil sie sich nämlich über die Voraussetzungen hinauf nicht versteigen kann, sondern so dass sie sich dessen als Bilder bedient, was von den unteren Dingen dargestellt wird und zwar derer die im Vergleiche mit den anderen als hell und klar verherrlicht und in Ehren gehalten werden. — Ich verstehe, dass du meinst, was zur Geometrie und den ihr verwandten Künsten gehört. — So verstehe denn auch, dass ich unter dem anderen Theile des Denkbaren dasjenige meine, was die Vernunft unmittelbar ergreift, indem sie mittels des dialektischen Vermögens Voraussetzungen macht, nicht als Anfänge, sondern wahrhaft Voraussetzungen als Einschritt und Anlauf, damit sie bis zum Aufhören aller Voraussetzung an den Anfang von Allem gelangend, diesen ergreife, und so wiederum, sich an Alles haltend, was mit jenem zusammenhängt, zum Ende hinabsteige, ohne sich überall irgend etwas sinnlich Wahrnehmbaren, sondern nur der Ideen selbst an und für sich dazu zu bedienen, und so am Ende eben zu ihnen, den Ideen, gelange. — Ich verstehe zwar noch nicht genau, denn du scheinst mir gar vielerlei zu sagen, doch aber dass du bestimmen willst, was mittels der dialektischen Wissenschaft von dem Seienden und Denkbaren geschaut werde, sei sicherer als was von den eigentlich sogenannten Wissenschaften, deren Anfänge Voraussetzungen sind, welche dann die Betrachtenden mit dem Verstande und nicht mit den Sinnen betrachten müssen. Weil sie aber ihre Betrachtung nicht so anstellen, dass sie bis zu den Anfängen zurückgehen, sondern nur von den Annahmen aus: so scheinen sie dir keine Vernunfterkenntniss davon zu haben, obgleich, ginge man vom Anfange aus, sie ebenfalls erkennbar wären. Verstand aber scheinst du mir die Fertigkeit der Messkünstler und was dem ähnlich ist zu nennen, als etwas zwischen der blossen Vorstellung und der Vernunfterkenntniss zwischen inne liegendes. — Vollkommen richtig! Und nun nimm mir auch die diesen vier Theilen zugehörigen Zustände der Seele hinzu, die Vernunfteinsicht dem obersten, die Verstandesgewissheit dem zweiten, dem dritten aber weise den Glauben an und dem vierten die Wahrscheinlichkeit; und ordne sie dir nach dem Verhältnisse, dass soviel das, worauf*

sie sich beziehen, an der Wahrheit theilhat, soviel auch jedem von ihnen Gewissheit zukomme. —

Es folgt nun (p. 514.) ein berühmtes Bild des Platon, darstellend *unsere Natur in Bezug auf Bildung und Unbildung.* Menschen sitzen in einer unterirdischen Höhle, gefesselt, so dass sie den Rücken gegen den Eingang der Höhle wenden, durch welchen eine Sonne Licht einwirft, und vor dem verschiedene Gestalten sich mannigfach bewegen. Die Menschen sitzen also im Dunkeln und erblicken nur auf der entgegenstehenden Wand die Schattenbilder der draussen sich bewegenden Gestalten, und halten diese Schatten für wahr und benennen sie. Würde nun einer entfesselt und sähe umgewendet das Licht und die hellbeleuchteten Gestalten, so würde er geblendet, verwirrt sein, ja glauben, die Schatten, nicht jene Gestalten, hätten Wirklichkeit; den Anblick der Sonne würde er nicht ertragen, sondern zurück in das Dunkel fliehen. Wird er aber mit Gewalt ans Licht gerissen, und gewöhnt er sich allmählich an dasselbe, so erkennt er endlich die Sonne und die ganze Welt der Wahrheit, verschmäht den vorigen Stand des Irrthums. Ging er aber doch in die Höhle zurück, so würde er anfangs die Schatten in der Höhle noch schlechter sehen als vorher, und es würde heissen, er habe sich oben die Augen verdorben. *Dieses ganze Bild nun*, sagt Sokrates, *musst du mit dem früher gesagten verbinden, die durch das Gesicht uns erscheinende Region der Wohnung im Gefängnisse gleich setzen und den Schein von dem Feuer darin, der Kraft der Sonne; und wenn du nun das Hinaufsteigen und die Beschauung der oberen Dinge setzest als den Aufschwung der Seele in die Gegend der Erkenntniss, so wird dir nicht entgehen, was mein Glaube ist. Gott mag wissen ob er richtig ist; was ich wenigstens sehe, das sehe ich so, dass zuletzt unter allem Erkennbaren und nur mit Mühe die Idee des Guten erblickt wird, wenn man sie aber erblickt hat, sie auch gleich dafür anerkannt wird, dass sie für Alle die Ursache alles Richtigen und Schönen ist, im Sichtbaren das Licht und die Sonne, von der dieses abhängt, erzeugend, im Erkennbaren aber sie allein als Herrscherin Wahrheit und Vernunft hervorbringend; und dass also diese sehen muss, wer vernünftig handeln will, es sei nun in eigenen oder in öffentlichen Angelegenheiten* (p. 517.). An dem Bilde wird nun festgehalten, um den Satz, dass die Philosophen die Lenker des Staates sein müssten, zu unterstützen. Sie sind die, welche das Licht oben geschaut haben und nun nicht wieder herabwollen in das Dunkel, daher nicht willig sind das Regiment zu übernehmen. Es ist gewiss, dass einer der die Urbilder gesehen, die Schattenbilder am besten verstehen wird, wenn er sich erst an das Dunkel der Höhle wieder gewöhnt hat. Die Unterweisung, wird auch bemerkt, sei nicht Einpflanzung in die Seele dessen was vorher nicht in ihr war, sondern die Kunst der Umlenkung; das Vermögen des Sehens ist da, auch das Seiende; es ist zu bewirken, dass jenes auf dieses gerichtet werde. — Welche aber ist die Kunst, durch welche die Seelen zum Licht emporgefördert werden? Es ist die Mathematik, und Sokrates zeigt, wie sie, recht d. h. wissenschaftlich betrieben, zur Vernunfteinsicht hinleite. Es ist Alles Eins und Vieles, dieses führt zur Untersuchung der Einheit selbst (dem Begriffe nach) und dadurch wird die Seele zur Anschauung des Seienden hingelenkt. Wie die Eins so ist alle Zahl beschaffen. Die Natur der Zahlen ist durch die Vernunft selbst anzuschauen; das ist die wahre Arithmetik, welche die Umkehr bewirkt *vom Werden zum Sein und zur Wahrheit* (p. 525.). In solcher Wissenschaft sind die edelsten Seelen zu unterrichten. Auch von der Geometrie, Epipedometrie und Stereometrie gilt ein Gleiches, so wie von der Astronomie, ferner von der Harmonie; alle diese aber nur wenn sie nicht wie gewöhnlich, sondern wahrhaft wissenschaftlich betrieben werden. *Alles*

dieses ist jedoch nur das Vorspiel zu der Melodie, welche eigentlich erlernt werden soll: die Dialektik. — Du meinst doch nicht, sagt Sokrates (p. 531 f.), *dass solche, die nicht einmal vermögen irgend Rede zu stehen oder zu fordern, irgend etwas wissen werden von dem was man wie wir sagen wissen muss. — Gewiss nicht. — Also dieses ist nun wohl die Melodie oder der Satz selbst, was die Dialektik ausführt? von dem auch, wie er nur mit dem Gedanken gefasst wird, jenes Vermögen des Gesichts ein Abbild ist, von welchem wir sagten, dass es bestrebt sei auf die Thiere selbst zu schauen und auf die Gestirne selbst, ja zuletzt auch auf die Sonne selbst. So auch wenn einer unternimmt Rede zu geben* (διαλέγεσθαι), *der zielt ohne alle Wahrnehmung nur mittels des Wortes und Gedankens auf das selbst, was jedes ist; und wenn er nicht eher ablässt, bis er, was das Gute selbst ist, mit der Erkenntniss gefasst hat, dann ist er an dem Ziel alles Erkennbaren, wie jener dort am Ziel alles Sichtbaren. — Auf alle Weise. — Und diesen Weg, nennst du den nicht den dialektischen? — Wie sonst? — Die Lösung aber von den Banden und die Umwendung von den Schatten zu den Bildern selbst und zum Licht und das Hinaufsteigen aus dem unterirdischen Aufenthalt an den Tag und dort auf die Thiere und Pflanzen selbst zwar und auf das Licht der Sonne nur mit Unvermögen hinschauen, wohl aber auf deren Abbilder im Wasser, hier aber auf göttliche Abbilder und Schatten des Seienden nicht der Bilder Schatten, welche durch ein anderes in Vergleich mit der Sonne eben solches Licht abgeschattet wären: das ist die Kraft, welche die gesammte Beschäftigung mit den Künsten besitzt, welche wir durchgenommen haben; und solche Anleitung gewähren sie dem Besten in der Seele zum Anschauen des Trefflichsten unter dem Seienden wie dort dem Untrüglichsten am Leibe zu der des Glänzendsten in dem körperlichen und sichtbaren Gebiete. — — Welches ist das eigenthümliche Wesen der Dialektik, in was für Arten zerfällt sie, und welches sind die Wege zu ihr? — — Du sollst nicht mehr nur ein Bild dessen, wovon wir reden, sehen, sondern die Sache selbst, so gut sie sich mir wenigstens zeigt — — denn dass es ein solches gibt, muss behauptet werden. Nicht wahr? — Nothwendig. — Nicht auch, dass allein die Kraft der Dialektik es dem zeigen kann, welcher der erwähnten Dinge kundig ist, sonst aber es nicht möglich ist? — Auch diess! — Diess auch wird niemand bestreiten, dass, was jegliches selbst sei, diess keine andere Wissenschaft sucht ordentlich von Allem zu finden, sondern alle andere Künste sich entweder auf der Menschen Vorstellungen und Begierden beziehen oder auch mit Hervorbringen und Zusammensetzen oder mit Pflege des Hervorgebrachten und Zusammengesetzten zu thun haben, die übrigen aber, denen wir zugaben, dass sie sich etwas mit dem Seienden befassen, die Messkunde und was mit ihr zusammenhängt, sehen wir wohl wie sie zwar träumen von dem Seienden, ordentlich wachend aber es wirklich zu erkennen nicht vermögen, so lange sie Annahmen voraussetzend diese unbeweglich lassen, indem sie keine Rechenschaft davon geben können. Denn wovon der Anfang ist, was man nicht weiss, Mitte und Ende also aus diesem, was man nicht weiss, zusammengeflochten sind, wie soll wohl, was auf solche Weise angenommen ist, jemals eine Wissenschaft sein können? — Keine gewiss! — Nun aber geht die dialektische Methode allein auf diese Art alle Voraussetzungen aufhebend grade zum Anfange selbst, damit dieser fest werde und das in Wahrheit in barbarischen Schlamm vergrabene Auge der Seele zieht sie gelinde hervor und führt es aufwärts, wobei sie als Mitdienerinnen und Mitleiterinnen die angeführten Künste gebraucht, welche wir zwar mehrmals Wissenschaften genannt haben der Gewohnheit gemäss, die aber*

eines anderen Namens bedürfen (nämlich wie sie gewöhnlich beschriebener Maassen behandelt werden), *der mehr besagt als Meinung, aber dunkler ist als Wissenschaft — wir haben sie aber schon früher irgendwo Erkenntniss genannt. — — Es beliebt uns also,* sagt Sokrates, *wie zuvor die erste Abtheilung Wissenschaft zu nennen, die zweite Erkenntniss, die dritte Glauben, die vierte Wahrscheinlichkeit; und diese beiden zusammengenommen Meinung, jene beiden aber Verständniss* (p. 534.). *Und Meinung hat es mit dem Werden zu thun, Verständniss mit dem Sein; und wie sich Sein zum Werden verhält, so Verständniss zur Meinung, nämlich Wissenschaft zum Glauben und Erkenntniss zur Wahrscheinlichkeit. Das Verhältniss dessen aber, worauf sich diese beziehen, das Vorstellbare und Erkennbare, und die zwiefache Theilung jedes von beiden wollen wir lassen. — — Nennst du nun auch den den Dialektiker, der die Erklärung des Seins und Wesens eines jeden fasst? Und wer die nicht hat, wirst du nicht von dem, in wiefern er nicht im Stande ist sich und Andern Rede zu stehen, in sofern auch läugnen er habe hiervon Verständniss? — Also auch eben so mit dem Guten, wer nicht im Stande ist die Idee des Guten von allem andern aussondernd durch Erklärung zu bestimmen, und wer nicht — sie nicht nach dem Schein sondern nach dem Sein zu verfechten suchend, durch diess Alles mit einer unüberwindlichen Erklärung durchkommt, von dem wirst du auch, weder dass er das Gute selbst erkenne, behaupten wollen, wenn es sich so mit ihm verhält, noch auch irgend ein anderes Gute; sondern wenn er irgend ein Bild davon trifft, dass er es durch Meinung nicht durch Wissenschaft treffe, und dass er dieses Leben verträumend und verschlummernd, ehe er hier erwacht ist, in die Unterwelt kommt und vollkommen in den tiefsten Schlaf versinkt.* Die wissenschaftliche Erziehung wird nun näher beschrieben, die höchste Erkenntniss und die Leitung der Staatsangelegenheiten dem höheren Alter vorbehalten und nachdem die Möglichkeit einer Staatseinrichtung gleich der beschriebenen gezeigt, hiermit endlich die Darlegung des besten Staates und seiner Entstehung geschlossen. Es bleibt nur noch übrig diejenigen Staatsverfassungen und die ihnen entsprechenden Menschen durchzugehen, welche dem geschilderten Staate nicht ähnlich, also auch nicht gut, sondern schlecht sind. Platon unterscheidet nun solcher Staatsverfassungen vier: Timokratie, Oligarchie, Demokratie und Tyrannis. In dieser Reihenfolge lässt Platon eine aus der andern, die Timokratie zunächst aus seiner Aristokratie, entstehen, und zugleich den timokratischen Mann aus dem aristokratischen u. s. f. Die Umwandlung zeigt sich so als Verschlechterung der Aristokratie und zwar geht sie aus von der Verschlechterung der Regierenden, indem der Eigennutz immer mehr die Seelen ergreift, überhaupt das Prinzip des sich Geltendmachens der eigenen Subjectivität. Es wird nun gezeigt (was von Anfang verlangt) (p. 580): *der Trefflichste und Gerechteste sei auch der Glückseligste, diess sei aber der am meisten königlich Gesinnte und sich selbst königlich Beherrschende* (der wahre Aristokrat), *der Schlechteste aber und Ungerechteste sei auch der Unseligste, und diess sei der am meisten tyrannisch Gesinnte und auch sich selbst sowohl als den Staat soviel als möglich tyrannisch Beherrschende.* Für denselben Satz wird noch ein anderer Beweis daher genommen, dass, wenn die Seele wie der Staat in drei Gattungen zu theilen sei, auch eine dreifache Lust sich ergebe. Der dritten Gattung entspricht Geldliebe und Eigennutz, der zweiten Ehrliebe und Streitlust, der ersten Lernlust und Weisheitsliebe, und je nachdem das eine oder das andere im Menschen vorherrscht, ist er weisheitliebend, streitlustig oder eigennützig. Es zeigt sich, dass die Lust des Weisheitliebenden auch in Wahrheit die angenehmste. Endlich aber wird

15*

noch gezeigt, dass (p. 583.) *die Lust der Andern ausser der des Weisen auch nicht ganz wahr und rein sei.* Ungerechtigkeit, auch wenn sie ganz verborgen bleibt, ist auch nicht wahrhaft nützlich und vortheilhaft. Nochmals wird gegen die Dichter gesprochen, und dann als (p. 608.) *grösste Aussicht und vorgesteckter Preis für die Tugend* von der Unsterblichkeit gesprochen. *Das Zerstörende und Verderbende ist das Böse, das Erhaltende und Fördernde das Gute.* Jegliches hat sein eigenthümliches Böses, die Seele (p. 609.): *Ungerechtigkeit, Unbändigkeit, Feigheit und Unverstand.* Das Böse für den Leib (Krankheit und Tod) kann die Seele nicht vernichten, denn sie wird mit dem Leibe nicht schlechter oder ungerecht. Aber auch nicht ihr eignes Böses, die Ungerechtigkeit, vernichtet die Seele, und so ist diese auf alle Weise unsterblich. Sie ist auch nicht entstanden, (denn das Lebendige kann nicht aus dem Todten werden), und nicht zusammengesetzt. Die Götter aber müssen in Wahrheit wissen das verborgene Unrecht und die verborgene Gerechtigkeit, und so habe die Seele nach dem Tode des Ungerechten Strafe, des Gerechten Lohn zu gewärtigen. Wie es dabei zugehe und wie jeglicher aus dem ewigen in das zeitliche Leben tretend (nachdem er Lohn oder Strafe eines frühern genossen) sich selbst sein Schicksal im Voraus wähle, wird in einem Mythos dargestellt.

2) Der Timäos, in welchem Platons Naturphilosophie an pythag. Lehre sich anschliessend enthalten ist, schliesst sich auf das Genauste an die Republik an und beginnt mit einer Wiederholung der wesentlichen Einrichtungen in dem Staate des Platon. In einer mythischen Erzählung wird dann ausgesprochen, Athen selbst sei dermaleinst jenem Ideale gemäss gewesen, die *Bürger des* platonischen *Staates seien die Voraltern* der späteren Griechen. Hiermit ist denn ausgesprochen, der platon. Staat sei nicht zufällig, aus der Luft gegriffen, sondern sei der Staat wie er dem griech. Wesen wahrhaft gemäss, gegen welchen sich die zeitlichen griech. Staatsverfassungen wie Verbildungen desselben Einen wahren Staates verhielten. — *Es ist*, sagt Timäos (p 28.), *zuerst Folgendes zu unterscheiden: Etwas das immer Seiende und Entstehung nicht Habende und Etwas das Werdende, niemals aber Seiende. Jenes ist durch Erkenntniss nach Schlussfolge (νοήσει μετὰ λόγου) begreiflich, indem es immer sich gleich bleibt (κατὰ ταὐτὰ ὄν), dieses ist durch Meinung nach vernunftloser Sinneswahrnehmung meinbar, indem es entsteht und vergeht, wesentlich (ὄντως) aber niemals ist. Alles Werdende aber wiederum wird durch irgend eine Ursache aus Nothwendigkeit.* Die Welt ist entstanden, weil sie sinnlich, durch Meinung nach Sinneswahrnehmung auffassbar, und muss folglich eine Ursache haben. Die Schönheit der Welt zeigt, dass ihr guter Urheber das Ewige zum Vorbilde gehabt, und ihre wesentliche Ordnung ist daher ewig sich gleich bleibend und nur für Besonnenheit und Vernunft begreiflich. Die Rede vermag das Bestehende, das Vorbild, vollkommen, das Entstehende, das Nachbild aber nur als ein wahrscheinliches Analogon auszudrücken. Ein solches Analogon wird nun gebracht. Der gute, neidlose Gott wollte die Welt ihm zum Ebenbilde schaffen, und so umfasste er das Sichtbare und brachte es aus der Unordnung zur schönsten Vollkommenheit und Ordnung. Das schönste aber ist das mit Verstand Begabte, und so bildete er den Verstand der Seele und die Seele dem Körper ein. So ist (p. 30.) *diese Welt ein beseeltes mit Verstand begabtes Wesen* (ζῶον), und zwar das vollkommenste, alle andern in sich begreifende. Es ist ferner nur Eine Welt (eine Alle umfassende und vollkommenste), deren Körper um sichtbar zu sein aus Feuer, um fühlbar zu sein aus Erde bestehen muss (p. 32.). *Dass aber nur zwei ohne drittes bestehen ist unmöglich, denn es muss*

in der Mitte ein beide verbindendes Band sein. Das schönste Band aber ist, welches sich selbst und die Verbundenen am meisten zu Einem macht. Wenn von drei Zahlen, Maassen oder Kräften ein solches das mittelste ist, welches sich zum letzten verhält wie das erste zu ihm, und wieder wie sich das letzte zum mittelsten, das mittelste zum ersten verhält; dann wird das mittelste zum ersten und letzten und das erste und letzte wieder beide mittlere; auf diese Weise müssen nothwendig Alle dasselbe sein. Sind sie aber dasselbe mit einander geworden, so sind alle Eins. Es würde ein mittleres hinreichen wenn der Körper der Welt nur Breite hätte; da er auch Tiefe hat, so müssen zwei verbindende sein: Luft und Wasser. Es verhält sich: Feuer: Luft = Luft: Wasser = Wasser: Erde. Die Liebe wohnt in ihnen und so sind die 4 untrennbar verbunden, und jedes von ihnen nahm die Weltordnung völlig in sich auf. Die Gestalt des alle übrigen Umfassenden ist die alle andern Gestalten begreifende, in sich durchaus gleiche, daher vollkommen schöne Kugelgestalt, nach Aussen ganz gleichmässig glatt und ohne Erhebungen (Gliedmassen), weil ausser ihr Nichts. Sie ist in sich befriedigt. Eingepflanzt aber hat ihr Gott eine Bewegung, von sieben die dem Verstande und der Einsicht angemessenste. Bewegung in sich, Kreisbewegung. In der Mitte war die Seele eingepflanzt und so ward die Welt selbst *ein seliger Gott* (*εὐδαίμων θεός*). Die Seele ist jedoch nicht das jüngste, sondern das älteste, Herrscherin und Urquell auf folgende Weise (p. 35.): *von der ungetheilten und immer sich gleich bleibenden Wesenheit und von der wieder in Bezug auf das Körperliche werdenden getheilten, bildete der Gott aus beiden in der Mitte eine dritte Art der Wesenheit, von der Natur des Desselbigen und des Verschiedenen, und in Bezug auf das sich gleich Bleibende und das Körperliche stellte er es inmitten des Theillosen und des Getheilten. Und wieder nehmend die drei Seienden, mischte er Alles in Eine Idee, zwang die schwer mischbare Natur des Verschiedenen, indem er sie mit dem Dasselbigen verband.* (Cf. Phileb. u. Soph.). *Mischend mit der Wesenheit* (dem Sein, *οὐσία*) *und aus dreien Eins machend, theilte er wiederum dieses Ganze in Theile wie sie sich gehörten, jeglichen gemischt aus dem Dasselbigen, aus dem Verschiedenen und aus der Wesenheit.* (Die Vereinigung des *πέρας* und des *ἄπειρον* hat wahrhaftes Sein, d. h. ist gemischt mit der *οὐσία*). Die Theilung selbst wird näher beschrieben, wobei es zu Zahlenbestimmungen kommt (in dem Sinne von §. 96.), und aus derselben die Selbstbewegung geschlossen (p. 37.). *Der Leib der Welt wurde sichtbar, sie selbst aber eine unsichtbare Seele, theilhabend am Gedanken und an der Harmonie der ewig seienden Begriffe, vom Besten das Beste unter den Gewordenen.* Nach Aussen herrscht die Natur des Dasselbigen vor, nach Innen die Natur des Verschiedenen. Um nun die (erschaffene) Welt noch mehr dem ewigen Urbilde gleich zu machen, erschuf Gott in der Zeit ein in der Zahl fliessendes ewiges Bild der auf und in dem Eins bestehenden Ewigkeit (p. 37). Vergangenheit und Zukunft sind Merkmale der geborenen Zeit, welche mit Unrecht auf das ewige Wesen übergetragen werden, dem Ewigen kommt nur das ist (die Gegenwart) zu, weil es unbeweglich und werdelos. Diess Ewige ist Vorbild auf unendliche Zeit und so wird, ist und wird sein in aller Zeit die nachgebildete Welt. Das Ewige erscheint als unendliche Zeit. Zu Bestimmung und Beobachtung der Zeit sind Sonne, Mond und die 5 anderen Planeten entstanden. — Vier Arten von Geschöpfen, nachgebildet den Ideen, welche im urbildlichen Leben der ewige Verstand anschaute, werden unterschieden: 1) das himmlische Geschlecht der Götter; 2) die in der Luft schwebenden Geschöpfe; 3) die Geschöpfe des Wassers; 4) die des Lan-

des (der Erde). Bei den ersten (welche die Fixsterne, mit zwiefacher Bewegung um sich und im Fortschreiten durch den Umlauf des Dasselben, welcher also der tägliche Umlauf der Gestirne) herrscht das Feuer vor, zu ihnen wird auch die Erde gerechnet. Den Göttern wurde von dem Urgotte die Bildung der übrigen Arten von Geschöpfen übertragen. Vom Menschen wird nun auch gesprochen und ein ähnlicher Mythos vorgetragen wie am Schlusse der Republik. Zweck des Menschen ist: Befolgung des in seinem Innern ruhenden Gesetzes des Dasselbigen, der Vernunft. Aus der Mischung der vier Elemente werden die Körper, denen die unsterbliche Seele eingepflanzt, und indem von andern Körperlichen die Körper afficirt werden, haben diese die Sinne, und es entsteht Verwirrung aller Art, bis mit der Zeit durch Erziehung und Pflege zur regelmässigen Ordnung und Bewegung das im Geschöpfe Verbundene zurückkehrt. Geburt des Leibes und Einpflanzung der Seele wird näher beschrieben. Da der Mensch und die Welt von gleicher Zusammensetzung und entsprechender Bewegung, so dienen die Sinne Aeusseres und Inneres in ursprünglicher Uebereinstimmung zu erfassen (erkennen), wenn erst der Mensch selbst in sich zur Ordnung gelangt ist. — Die Entstehung der Welt ist die Einigung von Verstand und Nothwendigkeit. Dabei wird aufmerksam gemacht, wie von den Elementen gesprochen worden, als wüsste man was sie wären, es wäre die Frage zu beantworten, was sie vor Entstehung der Welt gewesen? und an die Bevorwortung erinnert, dass über diese Dinge nur eine wahrscheinliche Rede geführt werden könne. Eine zweite Untersuchung über den Ursprung des Alls wird angestellt (um das materielle Prinzip näher zu fassen) (p. 49.), indem nicht wie vorhin zwei Arten (das dem Verstand Erfassbare, παραδειγματικὸν εἶδος, und das Sinnliche), sondern drei unterschieden werden: das worin entsteht, gleichsam die Mutter, das was alle Formen aufnimmt (und so Feuer, Wasser etc. ist), das woher dem Entstehenden die Aehnlichkeit wird, gleichsam der Vater, und das Entstehende, welches inmitten jener beiden liegt. Das erste muss selbst unsichtbar, gestaltlos und allumfassend sein, auf eine unerforschliche Weise am Verständigen theilhabend. Jene drei sind: Sein, Raum und Entstehung (der Raum ist der Allgemeine, das Eins, unsinnlich, πέρας; die Entstehung ist das Viele, Sinnliche, ἄπειρον; das Sein jene beiden in Eins) (p. 52 s.). Die Gestalten werden abgeleitet und der Erde die Gestalt des Würfels, dem Feuer die der Pyramide zugeschrieben, nachher mancherlei Physikalisches, einzelne tiefe Gedanken mit geringen Beobachtungen verknüpft und die Sinneswahrnehmungen erörtert, endlich der menschliche Leib für sich im gesunden und kranken Zustande betrachtet, auch von den Krankheiten der Seele gehandelt. Zuletzt wird noch bemerkt, wie alle übrigen lebenden Wesen von dem Menschen und zwar dem Manne durch Verschlechterung abzuleiten sind.

§. 98. *Resultat.*

Als Gesammtresultat aus der platon. Lehre ergibt sich: Es wird unterschieden 1) das Unbegrenzte, welches wesentlich als gross und klein oder mehr und weniger, Vieles, Sinnliches an und für sich, Stoff, Mutter von Allem, bezeichnet wird; 2) das (in sich und an sich) Begrenzte, dessen Wesen das Eins ist, die Idee, das Allgemeine, Gattung, Art, Vater von Allem; 3) das aus beiden Gemischte, von ihnen

zum Sein Erzeugte, das Mittlere zwischen jenen, dem Wesen nach (ideelle) Zahl. Die ersten zwei sind die Prinzipe aus denen das dritte zu Stande kommt, und nach denen erkannt es als Seiendes begriffen wird [1]). Hiermit ist der Gedanke in seinem objectiven Sein anerkannt, denn die Idee ist objectiver Gedanke, Geist, Gott, das wodurch Alles seine Wesenheit erhält. Es heben sich in Platon alle früheren Philosophien auf: die Physiker sowohl als die Eleaten sind zu Momenten herabgesetzt, indem sowohl das Materielle als der Gedanke als Prinzipe anerkannt sind und das Sein in die Einheit beider gesetzt worden; die Pythagoräer, indem die Zahl nach ihrem wahren Sein als eben jene Einheit bestimmt worden; die Sophisten endlich, indem der Mensch als Maass von Allem anerkannt worden, insofern er der Erkenntniss fähig, d. h. über die einzelne schlechte Subjectivität sich erhebt und so seine Vollendung als Vernunft im göttlichen Wesen hat [2]). Der Mangel des Platon aber ist, dass die angegebenen drei in der Betrachtung aus einander gehalten werden, namentlich dass die Idee sowohl als das Sinnliche als vom Mittleren getrennt betrachtet wird, so dass die Vereinigung der Idee mit dem Unbegrenzten nicht sowohl als Aufgegangensein, Vorhandensein in ihm, sondern als äusserliches Herangehen und Formiren desselben als eines Stoffes vorgestellt wird, wodurch es selbst wieder zu einem anderen als das Sinnliche gemacht wird [3]). Form und Inhalt sind nach ihrem Zusammenhang erkannt, insofern sie im wahren Sein nicht ohne einander sind, aber nicht in ihrer gegenseitig sich bedingenden Nothwendigkeit, so dass der Inhalt nichts anderes als die innerlich werdende Form, die Form nichts anderes als der äusserlich werdende Inhalt ist. Dieser naheliegende Fortschritt der Philosophie ist durch Aristoteles geschehen. Mit dem ausgesprochenen Mangel des Platon hängt zusammen, dass er die Selbstbewegung zwar ausspricht, aber nicht durchzuführen vermag. Im Platon sind alle Elemente der aristotelischen Philosophie vorhanden, aber noch nicht in ihrer Durchdringung erkannt, noch nur als Conglomerat neben einander gefügt, und das Ringen nach dem rechten Ausdrucke, welches in den pla-

tonischen Schriften oft wiederkehrt ist nichts anders als der Ausdruck der Ahnung eines Zusammenhanges, welcher noch nicht erkannt ist[4]).

1) Die Richtigkeit dieser Auffassung der platon. Lehre, welche freilich von den Auffassungen sehr abweicht, welche (weil sie an Einzelheiten festhalten) gewöhnlich sind, wird nicht nur durch die platon. Schriften bestätigt, sondern auch durch die Auffassung des Aristoteles, die mit der unsern ganz übereinstimmt. Vergl. die Art und Weise wie Aristot. durch die ganze Metaph. hin gegen Platon disputirt, so wie die Stelle Met. *K*, 1. in §. 96.; ferner met. *A*, 6 (p. 987, b, 14.): *Platon sagte, dass ausser den Sinnlichwahrnehmbaren und den Arten die mathematischen unter den Dingen* (πράγματα) *mitteninne sind, sich unterscheidend von den Sinnlichwahrnehmbaren dadurch, dass sie ewig und unbewegt sind, von den Arten dadurch, dass etwelche viele gleiche* (ὅμοια) *sind, eine jegliche Art aber nur dieselbe Eine ist. Da aber die Arten Ursachen für das Uebrige, so hielt er jener Elemente für die Elemente von allem Seienden. Als Materie nun seien das Grosse und das Kleine Prinzipe, als Wesenheit* (οὐσία) *das Eins; aus jenen nämlich nach Theilnahme am Eins seien die Arten die Zahlen. Dass aber das Eins Wesenheit sei, und kein anderes Seiendes Eins genannt werde, sagte er ähnlich wie die Pythagoräer, und dass die Zahlen für die Uebrigen Ursachen der Wesenheit seien ebenso wie jene; dass er aber statt des Unbegrenzten als Eines eine Zweiheit und das Unendliche aus Gross und Klein setzte, dieses ist ihm eigenthümlich; ebenso dass er* (Platon) *die Zahlen ausser den Sinnlichwahrnehmbaren setzte; jene aber sagen die Zahlen seien die Dinge selbst, und setzen die Zahlen nicht mitteninne zwischen jene.* — Aristot. met. *A*, 6 (p. 988, 8.). *Aus dem Gesagten ist klar, dass er sich nur zweier Ursachen bediente, der des was etwas ist und der nach dem Stoffe. Denn die Ideen sind für das Uebrige die Ursache des was etwas ist, für die Ideen aber* (ist Ursache) *das Eins. Und welches der zu Grunde liegende Stoff, nach welchem die Ideen bei dem Sinnlichen und das Eins in den Ideen ausgesagt wird, dass er eine Zweiheit ist: das Grosse und das Kleine. Ferner legte er auch die Ursache des Guten und des Bösen den Elementen, jeglichem eine von beiden, bei.*

2) Es würde zu weit führen auf Einzelnes einzugehen. In den Schriften des Platon selbst herrscht ausdrücklich die Form der Fortführung des Früheren auf seine Lehre vor (so der Eleaten im Parmenides und im Sophisten, des Herakleit im Theätet, der Pythagoräer im Timäos, der Sophisten im Protagoras u. s. w.), es ist gänzlich falsch und unphilosophisch im Platon eine blosse Widerlegung des Früheren zu suchen, wie von Ritter geschehen. Die Nothwendigkeit der Annahme von Ideen erkennt Aristoteles an und spricht sie aus Met. *B*, 6 init. — Der Fortschritt der Philosophie durch Platon sowohl dem Inhalte als der Form nach kann auch so ausgesprochen werden, dass durch ihn die Philosophie erst angefangen habe w a h r e W i s s e n s c h a f t zu sein, denn solche gibt es nur, sobald der Gedanke objectives Dasein hat. Da wir nämlich durch das Denken zu nichts anderem kommen als zu Gedanken, so würden wir niemals das Wesen der Dinge begriffen haben, wenn dieses selbst an sich etwas anderes wäre als Gedanke. Ueber die Form der platon. Philosophie s. oben §. 95. u. 96. Die platon. Dialektik ist nicht destruirend wie die subjective der Früheren, namentlich der Eleaten und Sophisten, sondern construirend, speculativ. Im objectiven Dasein des Gedankens hat sie

einen Zweck erlangt, ein Resultat, eine Versöhnung der von ihr aufgezeigten Widersprüche. Der Mangel der platon. Philosophie in Bezug auf den Inhalt tritt auch in der Form derselben auf; dass nämlich die speculative Dialektik noch Dialog ist, d. h. dass die Momente des Gegensatzes der Eins werden soll (die sich Unterredenden) auseinander gehalten werden. Platon kommt nicht über die Dialektik hinaus, wie Aristoteles (s. d.).

3) Cf. Aristot. phys. *A*, 9.

4) Aristoteles ist besonders in der Metaphysik dem Platon entgegengetreten. Er spricht den Mangel des Platon aufs Kürzeste in den Worten aus (Met. *M*, 9. p. 1086, b, 5.): *Ohne das Allgemeine gibt es keine Wissenschaft*, *das Abtrennen* (des Allgemeinen) *ist aber die Ursache der sich bei den Ideen ergebenden Schwierigkeiten.* Mehrmals wird erinnert gegen die Ideenlehre, dass es keinen dritten Menschen gebe, z. B. met. *K*, 1 med. Diess bezieht sich darauf, dass Platon die angegebenen 3 auseinander hält, wonach es 1) einen Menschen als Idee, 2) einen Menschen als Sinnliches, 3) einen Menschen als Zahl geben müsste. — Met. *A*, 6 (p. 1071, b, 37.): *Platon ist nicht im Stande auszusprechen, welche Bewegung er zuweilen als Anfang der Bewegung meint*, *die Selbstbewegung.* — Met. *M*, 4 (p. 1078, b, 30.): — *Sokrates trennt weder das Allgemeine noch die Bestimmungen ab; diese aber* (die Anhänger der Ideenlehre) *trennten ab, und nannten derartige Seiende Ideen. So begegnete ihnen, dass nach demselben Grunde fast von allem allgemein Ausgesprochenen Ideen sind, und ähnlich wie wenn Einer zählen wollte, wenigere nicht zu zählen vermöchte, nachdem er aber mehre gemacht, zählte; denn mehre sind so zu sagen die Ideen als die nach Einzelheit Sinnlichen, deren Ursachen suchend sie von diesen dahin gelangt sind. Denn es ist sowohl für ein jegliches und ausser den Wesenheiten ein entsprechendes Gleichnamiges, als auch Eins auf Viele* (*ἓν ἐπὶ πολλῶν*) *von den andern, sowohl bei diesen* (den Sinnlichen) *als bei den ewigen* u. s. f. (cf. bis cap. 6.). Die Mängel der platon. Philosophie können als Widersprüche in derselben gefasst werden. Die Lösung dieser Widersprüche führt zur aristotelischen Philosophie.

§. 99. *Aeltere Akademie.*

Van de Wynpersse diatribe de Xenocrate Chalcedonio. Lugd. Bat. 1822. (Cf. Heidelb. Jahrb. 1824. S. 475 ff.).

Als Nachfolger des Platon in der Akademie wird sein Schwestersohn Speusippos[1]) (st. 339) genannt, der ein (verlorenes) Buch schrieb, in Einigem von Platon abwich, aber eben so wenig die Wissenschaft förderte, wie Xenokrates[2]) von Chalkedon (397 bis 314 v. Chr.), sein Nachfolger in der Akademie, welcher zuerst die Philosophie in Logik, Physik und Ethik getheilt haben soll und am weitesten ging in Ableitung der Dinge nach der Zahlenreihe. Er bestimmte die Seele als sich selbst bewegende Zahl. Polemon[3]) aus Athen, (dessen Schüler Krates[4]), ein Athener, um 313), befahl der Natur gemäss zu leben;

Krantor[5]) von Soloi, interpretirte die platon. Schriften. Die speculative Forschung war diesen Männern fremd geworden.

1) Ueber Speusippos u. seine Lehre: Diog. Laert. IV, §. 2 ss. Schol. in Aristot. p. 248, a, 11 ss., p. 820, a, 38 ss., p. 821, b, 10. Sext. Emp. adv. math. VII, 145. Aristot. met. *Z*, 2. *Λ*, 7. (nach Brandis *N*, 4. 5.) eth. Nic. *A*, 4. Stob. ecl. I, p. 58. Cic. de nat. DD. I, 13. Orat. III, 18. Theophr. met. 9. Theolog. arithm. p. 62. Clem. Alex. str. II, p. 367. 418. Senec. ep. 85.

2) Ueber Xenokrates und seine Lehre: Diog. Laert. IV, §. 6 ss. Cic. qu. acad. I, 4. II, 44. de off. I, 30. de nat. DD. I, 13. Plut. de rect. rat. aud. 18. de anim. procr. 1. (cf. Aristot. de an. *A*, 2. 4. anal. post. *B*, 4.) de orac. def. 13. 17. de Is. et Os. 25 ss. Plat. qu. IX, 1. conj. praec. 28. Sext. Emp. adv. math. VII, 16. 147. Schol. in Aristot. p. 333, b, ss., p. 820, a, 38 ss., p. 822. b, 10. Theophr. met. 3. Stob. ecl. I, p. 62. Clem. Alex. protrept. p. 44. strom. II, p. 369. 419. V, p. 590. 604. Aristot. top. II, 6. Stob. ecl. I, p. 62. Cf. Cousin im Journ. des savans 1835 p. 145.

3) Diog. Laert. IV, §. 16 ss. Val. Max. VI, 9. Cic. de fin. IV, 6. quaest. ac. II, 42. Stob. ecl. I, p. 62.

4) Diog. Laert. IV, §. 21 ss. Cic. quaest. ac. I, 9.

5) Diog. Laert. IV, §. 24 ss. Procl. in Tim. p. 24. Plut. de an. procr. 16—20. 29. Sext. Emp. adv. math. XI, 51 ss. Cic. quaest. Tusc. I, 48. ac. II, 44. — Bruchstücke sind übrig von den Werken des Herakleides Pontikos (ed. G. D. Koeler, Halae 1804. 8.) eines Schülers von Platon u. Aristoteles, welcher auch als Peripatetiker genannt wird. Cf. Diog. Laert. V, §. 86. s. Cic. Tusc. qu. V, 3. de divin. I, 23. Suidas s. v.

G. Aristoteles und die Peripatetiker.

§. 100. *Aristoteles.*

Die beste ältere Ausgabe der gesammten Werke des Aristoteles ist von Du Val, die beste neuere von Bekker (s. S. 36.). Vortreffliche Ausgaben einzelner Schriften. Ueber die Ausg. und Uebers. der Schriften des Aristot. u. seiner Ausleger ein Verzeichniss in Bd. I. der ed. Bip. von Buhle. Cf. Jourdain recherches crit. sur l'âge et sur l'origine des traductions latines d'Ar. Par. 1819. 8. Deutsche Uebers. einzelner Schriften.

Leben, Schriften, Lehre im Allg.: Diog. Laert. (V, §. 1—35.) — Ammonii — Anonymorum duorum — Dionysii Halic. — Hesychii Miles. — Suidae vitae Aristotelis una cum Buhlii vita ejus per annos digesta. Zusammen in Thl. I. der ed. Bip. — Ammonii s. Philoponi vita Arist. Gr. et lat. cum Pet. Joh. Nunnesii scholiis de vita, moribus, philosophandi ratione, scriptis, auditoribus successoribusque Aristotelis. Lugd. Bat. 1621. 8. — Guarini Veronensis vita Aristot. bei Dess. Uebers. der plutarch. Lebensbeschreibungen. — Joh. Jac. Beurer vitae Aristot. et Demosth. inter se comparatae. Aug. Vind. 1663. 4. — Francisci Patricii discussionum peripateticarum Tomi IV. quibus Aristotelicae philosophiae universae historia atque dogmata cum veterum placitis collata eleganter et

erudite declarantur. Basil. 1581. fol. — Melch. Weinrichii Oratio apologetica pro Aristotelis persona adversus criminationes Patricii. Lips. 1614. 4. — Herm. Conringii Aristotelis laudatio. Orationes duae. Helmst. 1633. 4. — Fr. Vict. Lebr. Plessing über den Aristoteles, in Cäsars Denkwürdigkeiten a. d. philos. Welt. III. Bd. (1786.) S. 1 flg. — Mich. Piccarti Isagoge in lectionem Aristotelis cum epistola Conringiana et praemissa Dissertatione de natura, origine et progressu philosophiae Aristotelicae ed. Joh. Conr. Durrius. Altd. 1667. 8. — Petr. Joh. Nunnesii, Barth. Jos. Paschasii et Jo. Bapt. Montorii Oratt. tres de Aristotelis doctrina. Francf. 1591. 8. — Mich. Piccarti Hypotyposis Philosophiae Aristotelicae. Norimb. 1605. 8. — Jo. Crassotii institutiones in universam Aristotelis philosophiam. Par. 1619. 4. — Joh. Conr. Durrii Hypotyposis totius Philosophiae Aristotelicae. Altd. 1660. 4. — Frz. Biese, die Philosophie des Aristoteles in ihrem innern Zusammenhange mit besonderer Berücksichtigung des philosophischen Sprachgebrauchs, aus dessen Schriften entwickelt. Ir Bd. Berlin 1835. 8. — (Petr. Rami animadversiones Aristotelicae viginti libris comprehensae. Par. 1558. 8. u. d. später v. ihm anzuf. Schriften. — Petri Gassendi Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos etc. Gratianop. 1624. 8. u. in dess. opp. Lugd. — Pet. Valeriani philosophia contra Aristotelem. Dantisc. 1653. 4. — Dagegen auch die Vertheidigungsschriften v. Mart. Dorpius, Pet. Gallandius, Jo. Broscius, Joh. Guilleminat, Henr. Stabius, Jos. de Munnana gegen Valla, Ramus, u. a. — Pet. de Villemandy manuductio ad philosophiae Aristoteleae, Epicurae et Cartesianae parallelismum. Amstd. 1683. 8. — Ge. Pauli Roetenbeccii Disp. de principio Aristotelico et Cartesiano. Altd. 1685. 4. — Sam. Mascovii exerc. acad. uter in scrutinio veritatis rectius dubitet, Aristoteles an Cartesius. Regiom. 1704. 4.). — Aristoteles als Lehrer Alexanders in den Ferienschriften v. K. Zell. 1 Sammlung 1826. — Jo. Gottl. Buhle Commentatio de libror. Aristotelis distributione in exotericos et acroamaticos. Gott. 1788. 8. (auch im 1. Bd. der ed. Bip.) — Franc. Nicol. Titze de Aristotelis operum serie et distinctione liber. Lips. 1826. 8. — Ch. A. Brandis über die Schicksale der aristotel. Bücher und einige Kriterien ihrer Aechtheit, im Rhein. Museum 1 Jahrg. 3 u. 4 Heft (vergl. Strab. geogr. IX. Plut. v. Syll. c. 26. Heyne opusc. acad. Vol. 1. p. 126. Schneider epim. de fatis libr. Arist. in dessen Ausg. der Hist. anim. Lips. 1811.). — Ad. Stahr Aristotelia I u. II. Hal. 1830. 32. dess. Aristoteles bei den Römern. Lips. 1834. 8. — Petr. Joh. Nunnesius de causis obscuritatis Aristotelis earumq. remediis, una cum vita Aristotelis ab Joh. Philopono descripta etc. Lugd. Bat. 1621. — Fülleborn über Aristoteles Philos. u. Manier in s. Beiträgen. IX St.

Platon und Aristoteles: Vergleichungen beider Philosophen von Georg v. Trapezunt, Ge. Gemisthus (Pletho), Donatus angestellt. Paganinus Gaudentius de dogmatum Aristotelis c. philos. Platonis comparatio. Florent. 1539. 4. — Jac. Mazonius de comparatione Aristotelis c. Platone. Venet. 1547. fol. — Jac. Carpentarii Platonis c. Aristot. in universa philosophia comparatio. Par. 1573. 4. — Andr. Bachmann Aristoteles c. Platone comparatus. Nordh. 1629. 4. — Mr. Rapin Comparaison de Platon et d'Aristote. Par. 1671. 8. — Chr. Herrmann Weisse de Platonis et Aristotelis in constituendis principiis differentia, Commentat. Lips. 1828. 8.

Logik: (Ge. Paul Roetenbeck Disp. Aristotelicae philosophiae divisionem sub examen vocans. Altd. 1705. 4.) — Mich. Pselli synopsis logicae Aristotelis gr. et lat. ed. El. Ehinger, Aug. Vind. 1597. 8. — Niceph. Blemmydae epitome logicae doctrinae Aristotelis gr.

et lat. ed. Jo. Wegelin. ib. 1605. fol. — Geo. Auepony mi compendium philosophiae s. organi Aristotelis gr. et lat. ed. Jo. Wegelin. ib. 1600. 8. — Jac. Carpentarii descriptio universae artis disserendi ex Arist. Organo collecta et in III. libros distincta. Par. 1564. 4. — Car. Weinholz de finibus atq. pretio Logicae Aristotelis. Rost. 1824. — Fried. Joach. Christ. Francke de sensu proprio, quo Aristoteles usus est in argumentandi modis, qui recedunt ab ejus perfecta syllogismi forma. Diss. historico-philos. Rostoch. 1824. 4. — Die Kategorien des Aristoteles mit Anmerkungen erläut. u. als Propädeutik zu einer neuen Theorie des Denkens dargestellt v. Sal. Maimon, Berl. 1794. 8. Ueber d. Aechtheit der Schrift über die Kategorien: Krug observationum crit. et exeget. in Aristot. libr. de categoriis. Part. I. Lips. 1809. 4. —

Metaphysik: Ueber die Aechtheit der Metaphysik des Aristoteles J. C. Buhle in d. Biblioth. d. alt. Lit. u. Kunst. 4. St. u. Lehrbuch d. Gesch. der Philos. II. Bd. S. 331 fg. — Ueber Aristoteles Metaphysik Fülleborn in s. Beiträgen 6. St. (In denselb. Beiträgen hat F. das erste Buch übersetzt St. II ; eine neue Uebersetz. hat Hengstenberg, Bonn 1824. 8. nach d. Ausgabe v. Brandis Berl. 1823 veranstaltet). — Petr. Rami scholarum metaphysicarum libri XIV. Par. 1566. 8. — Ancillon (père) recherches critiques et philosophiques sur l'Entelechie d'Aristote, in den Abhandlungen der philos. Classe der K. preuss. Akad. d. W. a. d. Jahren 1804—11. Berl. 1815. S. 1 fg. — Ch. L. Michelet, examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique, ouvrage couronné par l'Academie des sciences morales et politiques de l'Institut Royal de France, en l'année 1835. Paris 1836. — (Ausser den ältern Schriften über Arist. Theologie v. J. Faustius, Hier. Capraedonus, Fortunius Licetus u. den Schriften des Valerianus Magnus u. Zachar. Grapius über den Atheismus des Aristot. vergl.: Joh. G. Walch exercitatio histor. philosophica de atheismo Aristotelis in s. parergis academicis. Lips. 1721. 8. — Joh. Sev. Vater theologiae Aristotelicae vindiciae. Lips. 1795. 8. — Ueber die natürliche Theologie des Arist. Fülleborn im 3. St. seiner Beiträge).

Physik: Jac. Carpentarii descriptio universae naturae ex Aristotele. P. I. et II. Par. 1562. 4. — Pet. Rami scholarum physicarum libri VIII. Par. 1565. 8. — Sebastiani Bassonis philosophiae naturalis adversus Aristotelem libri XII. Par. 1621. 8. — (Physik — von der Seele und von der Welt übers. u. mit Anm. v. Weisse. Lpz. 1829. 8).

Ethik, Politik: Aristotelis Ethicorum Nicomacheorum adumbratio accommodate ad nostrae philosophiae rationem facta Disp. Joh. Fr. Gottl. Delbrück. Hal. 1790. 8. — (Die Ethik des Aristoteles übersetzt u. erläutert von Christ. Garve. Bresl. 1798—1802. II Bde. 8.) — Aristotele's Ethics and Politics comprising his practical philosophy translated from de Greek, illustrated by introductions and notes, the critical history of his life and a new analysis of his speculative Works by J. Gillies. Lond. 1797. II Vol. 4. — Karl Ludw. Michelet die Ethik des Arist. in ihrem Verhältnisse zum Systeme der Moral. Berl. 1827. 8. — Clem. Aug. a Droste-Huelshoff de Aristotelis justitia universali et particulari, deque nexu, quo ethica et jurisprudentia junctae sunt. Bonn, 1816. 8. — (Uebersetzungen der Politik u. Oekonomik v. Schlosser, Lübeck u. Leipzig 1798. II. Bde. u. die Uebers. der Politik des Arist. v. Garve m. Anmerk. u. Abhandl. begleitet v. Fülleborn. Bresl. 1799—1802. II Bde. 8. Ferner: Aristotelis rer. publicar. reliquiae, collegit, illustrav. et prolegomena addidit Car. Fried. Neumann. Heidelberg. et Spir. 1827. 8. — Arist. pol. apparatu crit. instrux. proleg. translat. germ. et comm. etc. Ad. Stahr. Lips. 1836.) — W. T. Krug de Ari-

stotele servitutis defensore. Lips. 1813. 4. (gegen Meister). — Car. Guil. Goettling Commentatio de notione servitutis apud Aristotelem. Jen. 1821. 4.

Aristoteles, Sohn des Arztes Nikomachos, Nachkomme des Asklepios, ward 384 v. Chr. zu Stageira einer griech. Pflanzstadt in Thrakien geboren [1]), soll seine Aeltern zeitig verloren haben, von Proxenos aus Atarneus erzogen und 17 Jahr alt zum Platon nach Athen gekommen sein, in dessen Umgang er 20 Jahre blieb [2]). Nach Platons Tode ging Aristoteles mit Xenokrates zu Hermeias, Tyrannen von Assos und Atarneus, mit welchem er in Athen Umgang gehabt hatte [3]). Aber Hermeias ward von den Persern getödtet und Aristoteles floh mit Xenokrates nach Mitylene. Er nahm eine Schwester des Hermeias zur Gattin [4]). Bald nachher übertrug ihm König Philippos von Makedonien die Erziehung seines Sohnes Alexandros [5]). Vater und Sohn ehrten ihn hoch und Alexandros der Grosse unterstützte ihn mit königlicher Freigebigkeit in seinen Studien [6]). Als Alexandros nach Persien ging, begab sich Aristoteles nach Athen und lehrte im Lykeion, zu welchem Spaziergänge (περίπατοι) gehörten, von denen seine Schule den Namen der peripatetischen erhielt. Aristoteles soll des Morgens die schon gereifteren Schüler in der tieferen Wissenschaft (speculative Philosophie — akroatische oder akroamatische Untersuchungen), des Nachmittags eine grössere Anzahl in den auf allgemeine Bildung abzweckenden Wissenschaften (exoterische Vorträge) unterrichtet haben [8]). Nach des Alexandros Tode [9]), und nachdem er 13 Jahre zu Athen gelehrt hatte, soll Aristoteles von den Athenern des Frevels gegen die Götter angeklagt worden [10]) und geflohen sein, damit sich die Athener nicht zum zweitenmal an der Philosophie versündigten. Er starb 322 v. Chr. zu Chalkis [11]). Aristoteles hat viele Schriften hinterlassen, von denen der kleinste Theil in vielfach verderbter Gestalt auf uns gekommen ist [12]), in denen er sich als einen eben so gelehrten als tiefsinnigen und scharfsinnigen Philosophen zeigt. Das Charakteristische in seinem Wesen ist Besonnenheit. Er beginnt empirisch und schreitet zu den tiefsten Gedan-

kenbestimmungen fort. Seine Werke haben nicht die Anmuth der platonischen, weil er poetischen Schmuck der Rede und Stehenbleiben bei Vorstellungen als Zeichen mangelnder Erkenntniss ansah und im Schreiben nichts erstrebte als den scharf bestimmten Ausdruck des Gedankens; sie sind schwierig, weil die in ihnen niedergelegten Gedanken tief sind, weil die empirische Auffassung, von welcher ausgegangen wird, eine ausgebreitete Gelehrsamkeit voraussetzt und endlich weil sie nicht im (modern) systematischen Zusammenhange geschrieben sind[13]).

1) Ol. 99, 1. Diog. Laert. V, §. 9. 10.

2) Cf. Diog. Laert. l. c. Andere Nachrichten Aelian. v. h. V, 9.; cf. Athen. VIII. p. 354. Auch von seinem Verhältnisse zu Platon, dass er ein undankbarer Schüler gewesen cf. Aelian. v. h. III, 19. Diog. Laert. V, §. 2. Dagegen Ammon. v. Arist.

3) Diog. Laert. V, §. 3. Strab. XIII, 1. p. 126 s.

4) Aristocl. ap. Euseb. pr. ev. XV, 2. Strab. l. c. Diog. Laert. V, §. 9.

5) Philipp schrieb ihm: *er danke den Göttern weniger, dass sie ihm einen Sohn gegeben, als dass sie ihn zu des Aristoteles Zeit geboren werden lassen.* Cf. Stahr Aristot. Th. 1. S. 85—91.

6) Plin. hist. nat. VIII, 17. Athen. IX, p. 398.

7) Diog. Laert. V, §. 10. 3. Cf. Cic. de orat. III, 35. orat. 14.

8) Cf. Gell. noct. Att. XX, 5. Diog. Laert. V, §. 2. 3.

9) Er soll zuletzt die Gunst des Alexandros verloren haben. Diog. Laert. V, §. 6. Plut. v. Alex. 55, cf. 77.

10) Diog. Laert. V, §. 6. Athen. XV, p. 696.

11) Diog. Laert. V, §. 10.

12) Cf. Diog. Laert. V, §. 21—27. et Menag. ad l. Aristot. opp. ed. Buhle I, p. 306. Des Aristoteles Schriften haben merkwürdige Schicksale gehabt. Strab. XIII, p. 124 s. Plut. v. Syll. c. 26. Athen. V, p. 214. Cf. Brandis und Kopp im Rhein. Mus. I, 3. III, 1. Stahr Aristotelia etc. Wie sein Vortrag werden auch seine Schriften in akroamatische (esoterische) und exoterische getheilt; cf. Cic. de fin. V, 5.; ad Attic. IV, 16.; Simpl. in phys. Arist. f. 2, b. u. v. a. Man kann sich mit den Schriften des Aristoteles noch mehr zu thun machen, als mit denen des Platon. Es ist bis jetzt noch wenig in philolog. Hinsicht geschehen. Die Kürze und Bestimmtheit der Schreibart des Aristoteles ist bewunderungswürdig und bezeugt, wie unbedingt er Meister der Sprache war. Dafür nennt ihn Ritter einen schlechten Schriftsteller und findet schön nur die nicht mehr vorhandenen Werke desselben! Cf. Cic. de invent. II, 5. top. 1.

13) Vergl. Hegel Werke Bd. 14. S. 312.

§. 101. *Logik.*

Aristoteles hat (nicht bloss den gesammten Inhalt des Denkens zum Bewusstsein zu bringen gestrebt, sondern hat auch) das Denken selbst in seinen Functionen beobachtet und diejenigen allgemeinen Bestimmungen aufgesucht, durch welche das Denken in den verschiedenen Formen seines Daseins ausgedrückt ist. So ist er Vater der Logik geworden und damit einer Wissenschaft die empirisch ist und nicht das Denken als die Fülle der Gedankenwelt, sondern dasselbe als eine Regel, nur nach seinem formellen Dasein zum Gegenstande hat. Die einfachen Grundformen des Denkens sind dem Aristoteles die empirisch aufgefassten 10 Kategorien, unter denen die der Wesenheit die bedeutendste Stelle einnimmt, weil allein die Wesenheit Selbständigkeit besitzt und alle anderen Kategorien nur in Beziehung auf sie Geltung haben. Es sind aber die Kategorien nicht bloss Grundformen des Denkens, sondern auch die Ausdrücke für die Verhältnisse des Seins in den Dingen. So ist Sein und Denken schon in der Logik in die wahre Beziehung gesetzt, dass das Denken nichts anderes als das allseitige Ins-Bewusstsein-bringen des Seins. Dazu kommt noch, dass mit dem Denken auch die Sprache bestimmt ist, weil die Sprache nichts anderes als Ausdruck des Gedankens ist. Gesagtwerden (*λέγεσθαι*) hat somit zugleich die Bedeutung von Gedanken-Bestimmungen-enthalten. In der Logik werden aber die Kategorien vorzüglich nur in ihrer Beziehung zum Denken (und somit subjectiv) genommen. Ueberhaupt bringt es die Form der aristot. Logik mit sich, dass das Denken in ihr nicht nach seiner innern lebendigen Thätigkeit, sondern nach seinen gegen einander starr festgehaltenen, daher todten Formen betrachtet wird, und sofern eine solche Betrachtung das Richtige trifft, ist sie zwar vollendet, hat aber kein philosophisches Intresse. In der Philosophie kommt es darauf an, alles was gegenständlich ist in seinem wahren Sein als der sich selbst bewegende Gedanke zu begreifen. Das Grosse an Aristoteles ist, dass er selbst dieses Bewusstsein zuerst

ausgesprochen und durchgeführt, aber nicht in seinen logischen Schriften, sondern in Metaphysik und Physik. Nur in Bezug auf diese hat die Logik ein höheres Intresse; an und für sich ist sie in der Geschichte nur als eine Notiz (wie der pythagoräische Lehrsatz), nicht als ein durch alle Zeit lebendig sich Entwickelndes. Die logischen Schriften, unter dem Titel Organon zusammengefasst, gehen von der Wortbetrachtung, dem Unterschiede des Allgemeinen (als Gattung und abstract Allgemeines), Besondern und Einzelnen, und den Kategorien aus, behandeln sodann die Sätze, sowohl die einfachen als die Modalsätze und von beiden die Arten der Entgegensetzung und gehen endlich auf den Schluss über. In dem in dem Satz auftretenden Urtheile geht der Begriff in seine Momente: Allgemeines, Besonderes, Einzelnes auseinander, und im Schlusse geschieht nichts anders, als dass die Einheit jener Momente dargestellt wird, welche vermittelte Einheit sich als dieselbe erweist wie die unmittelbare Einheit des Begriffs [1]).

1) Organon (d. h. Werkzeug) werden zusammen die 5 logischen Schriften des Aristoteles genannt: Categoriae (*Κατηγορίαι*), de Interpretatione (*περὶ Ἑρμηνείας*), Analytica priora (*Ἀναλ. πρότ.*), Anal. posteriora (*Ἀναλ. ὕστερα*), Topica (*Τοπικά*), de sophisticis elenchis (*περὶ Σοφιστικῶν Ἐλέγχων*). Da die Kategorien die einfachen Grundformen des Denkens enthalten, so ist mit dem also überschriebenen Buche zu beginnen. Es werden die Worte betrachtet und unterschieden. (1) *Homonyme werden genannt, deren Namen nur gemeinschaftlich, bei denen aber der dem Namen entsprechende Begriff der Wesenheit verschieden* (z. B. Mensch — der lebendige und Mensch — der gezeichnete). — *Synonyme werden genannt, deren Namen sowohl gemeinschaftlich, als auch der dem Namen entsprechende Begriff der Wesenheit* (z. B. Lebendiges heisst der Mensch und heisst der Stier). — *Paronyme werden genannt, welche von etwas sich unterscheidend durch Beugung die Benennung nach dem Namen haben* (z. B. Grammatiker von Grammatik). (2) *Die ausgesprochenen werden theils nach Zusammenhang* (τὰ κατὰ συμπλοκὴν λεγόμενα, Worte), *theils ohne Zusammenhang* (τὰ ἄνευ συμπλοκῆς λεγόμενα, Wörter) *ausgesagt*. Die verschiedenen Arten des Seienden werden logisch unterschieden, wobei zu bemerken, dass *ὑποκείμενον*, Zugrundeliegendes, (cf. Met. im Folg.) dem Aristot. das wirkliche, selbständig existirende Substrat bezeichnet; *καθ᾽ ὑποκειμένου* also heisst „nach Art eines wirklichen Substrats;" *ἐν ὑποκειμένῳ* dagegen ist: *was in einem nicht nach Art eines Theiles einwohnt; getrennt von dem, worin es ist, aber nicht sein kann. Von den Seienden wird a) Einiges nach Art eines Zugrundeliegenden ausgesagt, ist aber in keinem Zugrundeliegenden* (z. B. Mensch ist nicht nur dieser bestimmte Mensch: — Gattung); *b) Einiges ist in einem Zugrundeliegenden, wird aber nicht nach Art eines Zugrundeliegenden ausgesagt* (z. B. weiss: — abstract Allgemeines); *c) Einiges wird*

nach Art eines Zugrundeliegenden ausgesagt und ist in einem Zugrundeliegenden (z. B. Wissenschaft: — Besonderes); *d*) *Einiges ist weder in einem Zugrundeliegenden, noch wird es nach Art eines Zugrundeliegenden ausgesagt* (z. B. dieser Mensch, dieses Pferd: — Einzelnes). — (3) Was von der Gattung ausgesagt wird, gilt auch vom Einzelnen (ihrem ὑποκείμενον — und so ist es das Besondere; Schluss); was verschiedener Gattung ist hat auch specifisch verschiedene Unterschiede. (4) *Von den nicht nach Zusammenhang Ausgesagten zeigt jegliches eine Wesenheit* (Substanz, οὐσία) *an, oder ein Quantitatives* (ποσόν), *oder ein Qualitatives* (ποιόν), *oder ein Relatives* (πρόςτι), *oder ein Wo* (ποῦ), *oder ein Wann* (ποτέ), *oder ein Sichbefinden* (Zustand — κεῖσθαι), *oder ein Haben* (ἔχειν), *oder ein Thun* (ποιεῖν), *oder ein Leiden* (πάσχειν). Diese sind die zehn Kategorien (κατηγορίαι, κατηγορήματα, κατηγορούμενα), die Ausdrücke für die an den Dingen stets wiederkehrenden Verhältnisse des Seins, Bestimmungen, auf welche es beim Erkennen der Sinnlichen stets ankommt (cf. anal. pr. *A*, 37. met. *K*, 12.). Als Allgemeinheiten, welche sich nicht zu einem höhern Begriffe zusammenfassen, heissen sie γένη (de an. *A*, 1. cf. categ. c. 8 fin. met. *Δ*, 6 fin. ib. 28 fin. — phys. *Γ*, 1. p. 200, b, 34.), τὰ πρῶτα (met. *Z*, 9.), u. dergl. (5) *Substanz* (οὐσία) *ist die wichtigste, welche weder in Bezug auf ein Zugrundeliegendes, noch als in einem solchen gesagt wird* (das Individuelle: dieser Mensch, ὁ τὶς ἄνθρωπος u. s. w.). Es werden *zweite Substanzen genannt*, welche die Arten der Einzelnen, die Gattungen der Arten bezeichnen. *Gäbe es keine ersten Substanzen, so wär es unmöglich, dass von dem Uebrigen etwas wäre* (cf. met. *Z*, 13. p. 1038, b, 33.). So ist das Einzelne als Wirklichkeit des Allgemeinen erkannt. *Die Art* (als dem Individuellen näher) *ist mehr Substanz als die Gattung, die ersten Substanzen werden aber am meisten Substanzen genannt, weil sie allen übrigen zu Grunde liegen, nach ihnen die übrigen bestimmt werden oder in ihnen sind. Die Art liegt der Gattung zu Grunde. Gemeinschaftlich aller Substanz ist, dass sie nicht in einem zu Grundeliegenden ist* (die Selbständigkeit, so Cartesius: Substanz ist was zu seiner Existenz keines andern bedarf; das Individuelle ist selbständig in der Art, die Art in der Gattung, das Glied am Organismus). *Es ist den Substanzen und den Artunterschieden eigen, dass Alles synonym* (s. oben) *von ihnen gesagt wird. Jegliche Substanz scheint ein Dieses* (τόδε τι, wie oben ὁ τὶς ἄνθρωπος) *zu bezeichnen.* Diess gilt bestimmt von den ersten Substanzen (den Einzelnen), sie sind Eins. Die zweiten Substanzen bezeichnen ein Dieses nur nach der Form, in Wahrheit (dem Inhalte nach) aber ein Qualitatives, denn sie sind in Wahrheit nicht Eins, sondern bezeichnen Vieles. *Es ist den Substanzen eigen, dass es nichts ihnen Entgegengesetztes gibt.* Diess kommt jedoch nicht nur den Substanzen, sondern auch andern, wie der Quantität, zu. *Die Substanz scheint kein Mehr oder Weniger zuzulassen.* Ein Vergleich findet nur statt in Bezug auf Gattung, Art und Individuum. *Am meisten eigenthümlich ist der Substanz, dass sie, obschon Dasselbe und an Zahl Eins seiend, das Entgegengesetzte aufnehmen kann,* und zwar *nach Umwandlung ihrer selbst*, welches bei keinem andern Sein, wenn es auch als Eins erscheint, möglich (z. B. der Mensch ist schwarz und weiss, dagegen Farbe weder weiss noch schwarz). Zwar kann auch die Rede und die Vorstellung wahr und falsch sein, aber die Substanz hat an sich selbst (nach Umwandlung ihrer selbst) das Entgegengesetzte, die Rede oder Vorstellung ist wahr oder falsch nicht an sich, sondern durch das Sein oder Nichtsein (Umwandlung) des Gegenstandes. — Die übrigen Kategorien bezeichnen nicht Selbständiges, sondern etwas in Bezug auf ein Zugrundeliegendes, ein Bezügliches (τὰ καθ᾽ ὑποκειμένου, συμβεβηκότα. Cf. anal. post. *A*, 22.

ib. *A*, 4. p. 73, b, 8. met. *Z*, 1. p. 1028, 32.). (6) Das *Quantitative ist theils das Discrete* (*διωρισμένον*, Zahl, Wort), *theils das Continuirliche* (*συνεχές*, Raumgrösse, Zeit, Raum) *und besteht theils aus gegen einander Lage habenden* (*ἐκ θέσιν ἐχόντων*, — contin. Grösse), *theils aus nicht Lage habenden* (discr. Grösse). Discrete Grössen haben Theile, welche einzeln gegen einander stehen, ohne sich in einer gemeinsamen Grenze zu berühren; continuirliche haben gemeinsame Grenze (z. B. bei der Linie der Punkt, durch den ein Theil in den andern übergeht). *Nur diese angegebenen sind hauptsächlich Quanta, alle anderen nur beziehungsweise* (*κατὰ συμβεβηκός*, — z. B. das Weisse ist nur quantitativ durch die Fläche an der es erscheint). *Dem Quantitativen ist nichts entgegengesetzt.* Bestimmungen wie gross und klein bezeichnen nicht Quantitatives, sondern Relatives, drücken auch keinen wirklichen Gegensatz aus. *Das Quantitative scheint das Mehr oder Weniger nicht zuzulassen* (durch dasselbe wird es aufgehoben). *Am meisten eigenthümlich ist es dem Quantum, dass gleich und ungleich von ihm gesagt wird* (das Qualitative wird als ähnlich und unähnlich bezeichnet). — (7) *Relatives* (*πρός τι*) *wird dasjenige genannt, welches was es ist als das eines anderen* (z. B. Wissenschaft, als Wissenschaft von etwas), *oder irgend sonst wie im Verhältnisse zu einem andern ausgesagt wird. Im Relativen findet der Gegensatz statt* (z. B. Tugend — Laster), *aber nicht bei jeglichem Relativen* (z. B. das Doppelte); *ferner scheint es auch das Mehr und Weniger zuzulassen*, aber auch dieses kommt nicht in jedem Relativen vor. *Alle Relativen werden im Verhältnisse zu den Umgekehrten* (*πρὸς ἀντιστρέφοντα*) *ausgesprochen* (z. B. Herr — Knecht). Nur wenn die Beziehung ungenau gemacht, kann die Umkehrung nicht stattfinden. — *In den meisten Fällen gilt, dass das Relative von Natur zugleich ist* (z. B. mit Herr ist zugleich Knecht, aber nicht mit Wissbarem zugleich Wissenschaft). *Das Relative ist dasjenige, bei welchem das Sein dasselbe ist mit dem sich gegen etwas irgend wie Verhalten*, daher man mit der Kenntniss des Einen die des Andern hat. Das selbständige Sein ist das, was es ist, ohne Beziehung auf Anderes und daher nicht relativ (cf. met. *N*, 1. p. 1088, a, 22.). — (8) *Qualität* (*ποιότης*) *nenne ich, wonach man sagt, dass es irgend wie Beschaffene gebe, und Qualität gehört zu den Wörtern, welche mehrfach ausgesagt werden können. Eine Art der Qualität ist Fertigkeit* (*Habung*, *ἕξις*) *und Anordnung. Jene unterscheidet sich von dieser dadurch, dass sie viel dauernder und bleibender ist* (wie Wissenschaft und Tugend im Vergleich mit Wärme und Kälte der Atmosphäre). *Eine zweite Gattung der Qualität ist die, nach welcher wir sagen, was in Bezug auf natürliches Vermögen oder Unvermögen ausgesagt wird* (*etwas leicht zu thun oder nichts zu leiden* — wie *πυκτικός* zum Faustkampfe geschickt, *νοσώδης* zur Krankheit geneigt). *Eine dritte Art der Qual. sind die afficirlichen Qualitäten und Affectionen* (*παθητικαὶ ποιότητες καὶ πάθη* — z. B. Bitterkeit). *Eine vierte Art ist Figur und äusserliche Gestalt.* Das Qualitative wird paronym (s. oben) nach dem Namen der Qualität genannt. *Im Qualitativen findet der Gegensatz statt* (z. B. gerecht und ungerecht); *es lässt das Mehr und Weniger zu*, nicht aber kann die Qualität mit sich selbst verglichen werden, und auch die vierte (s. d.) Art des Qualitativen macht eine Ausnahme; *nur nach ihnen wird Aehnliches und Unähnliches ausgesagt.* Es kann etwas in verschiedener Rücksicht sowohl qualitativ als relativ sein (z. B. Grammatik ist Wissenschaft, qual., — Wissenschaft von Etwas, rel.). (9) *Auch das Thun und das Leiden lassen den Gegensatz und das Mehr und Weniger zu. Ueber das Sichbefinden* (*κεῖσθαι*) *ist beim Relativen gesprochen worden, weil es paronym von der Lage* (*θέσις*) *gesagt wird; über die übrigen Kategorien aber, das Wann, das Wo und das Haben*

wird nichts weiter gesagt, weil es von selbst klar. — Cap. 10 bis Schluss der Kategorien werden im Gegensatze gegen die eben erörtete Protheorie cap. 1—3., die Hypotheorie oder die Postprädicamente genannt, welche mit dem Bisherigen in keinem innern Zusammenhange stehen und deren Aechtheit bezweifelt worden. — Ward nun bisher von dem Worte (τὰ ἄνευ συμπλοκῆς λεγόμενα) gesprochen, so ist nun zunächst von dem Satze (τὰ κατὰ συμπλοκὴν λεγόμενα) zu handeln, welches im Buche:

De interpretatione geschieht. (1) *Was in der Sprache ist, ist Zeichen der Vorgänge in der Seele* (τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα), *und das Geschriebene für das in der Sprache.* Die Vorgänge in der Seele bleiben dieselben in der Mannigfaltigkeit der Sprachen (cf. anal. post. I, 10.). Bezeichnungen einzelner Vorstellungen werden wahr oder falsch nur durch Hinzufügung von Sein oder Nichtsein (cf. categ. 4 fin.). Die einzelnen Redetheile werden durchgenommen: (2) *Nomen* (ὄνομα) *ist bezeichnender Ausspruch* (φωνὴ σημαντική) *nach Uebereinkunft* (κατὰ συνθήκην, nicht φύσει) *ohne Zeit, von dem kein Theil abgetrennt bezeichnend ist.* Das Nomen mit Negation (z. B. Nichtmensch) ist unbestimmt, sich auf jedes beliebige Seiende oder Nichtseiende beziehend, ἀνώνυμον (cf. c. 10.). Das Nomen in einem Beugungsfalle ist nicht selbständig und erfordert wenigstens ein Tempus des Verbums Sein, ohne aber mit diesem einen Satz zu bilden, wie das Nomen thut. (3) *Verbum* (ῥῆμα) *ist das dazu die Zeit bezeichnende, dessen Theil getrennt nichts bezeichnet und ist immer ein Zeichen des in Bezug auf Anderes Gesagten.* Das Verbum mit Negation ist unbestimmt, das Sein und Nichtsein umfassend. An sich Gegenwart bezeichnend, wird das Verbum durch Flexion ein Anderes, weil es Vor oder Nach der Gegenwart angibt. *Die Verba für sich gesagt sind Nomina und bezeichnen Etwas (denn der Sprechende stellt den Gedanken und der Hörende ruht), bezeichnen aber kein Sein oder Nichtsein; das Sein und das Nichtsein ist nicht Zeichen eines Gegenstandes, auch nicht wenn man das Seiende leer für sich sagt. Es ist nichts, zeigt aber dazu eine Verbindung an, welche ohne die Bestandtheile nicht denkbar ist.* (4) *Rede* (λόγος) *ist bezeichnender Ausspruch nach Uebereinkunft, bei dem einer der Theile abgetrennt bezeichnend ist, als Sprache, aber nicht als Bejahung oder Verneinung* (ὡς φάσις, ἀλλ' οὐχ ὡς κατάφασις ἢ ἀπόφασις — die Rede ist indifferent gegen Sein oder Nichtsein). (5) *Es ist aber der erste Satz* (λόγος ἀποφαντικός) *Einer, als Bejahung oder Verneinung, die andern alle sind durch Verknüpfung Einer.* Der Satz erfordert das Verbum oder dessen Flexion. *Der Satz ist theils einfach,* positiv von einem etwas aussagend, oder negativ an einem etwas aufhebend, *theils zusammengesetzt,* aus einfachen Sätzen. *Es ist aber der einfache Satz bezeichnender Ausspruch über das Stattfinden oder Nicht-stattfinden, so dass die Zeiten verschieden sind.* (6) *Bejahung* (κατάφασις) *ist Aussage von Etwas in Beziehung auf Etwas.* Jeder Bejahung steht (wegen der Möglichkeit, dass das Stattfindende nicht stattfinde und umgekehrt) eine Verneinung entgegen und umgekehrt, welches *Widerspruch* (ἀντίφασις) heisst. (7) *Einiges ist allgemein, Anderes in Bezug auf das Einzelne* (Besonderes); *nämlich allgemein, dem es zukommt von Mehren ausgesagt zu werden, — in Bezug auf das Einzelne, dem diess nicht zukommt; daher muss aufgezeigt werden, wie etwas stattfindet oder nicht, bald von einem von den Allgemeinen, bald von einem von denen in Bezug auf das Einzelne. Wenn nun allgemein von Allgemeinem ausgesagt wird* (die Bezeichnung des Allgem. geschieht durch „jedes“), *dass etwas stattfindet oder nicht, so werden die Aussagen entgegengesetzt* (Gegentheil, conträre Sätze). Im *Widerspruche* (contradictorisch, ἀντιφατικῶς) stehen Sätze, in denen Bejahung und Verneinung Besonderes und

Allgemeines entgegengestellt. Allgemeine Sätze, wenn sie durch Bejahnng und Verneinung einander entgegengesetzt (conträre Sätze), können nicht beide zugleich wahr sein; Sätze dagegen, in denen das Besondere so entgegengestellt ist (subconträre Sätze), können beide wahr sein. Contradictorische Sätze sind einer falsch, der andere wahr, wenn das Allgemeine bestimmt als solches bezeichnet ist; ist dieses nicht der Fall, so können beide wahr sein. *Einer Bejahung ist Eine Verneinung apodiktisch entgegen* (weil Subject und Prädikat in beiden dieselben bleiben). (8) Contradictorische Sätze können nur stattfinden, wenn Subject und Prädicat keine vielfache Bedeutung haben. (9) Es fragt sich, ob von den contradictorischen Sätzen, auch wenn sie sich auf die Zukunft beziehen, auch einer wahr, der andere falsch sein müsse? In dieser Beziehung ist nothwendiges Sein und Werden von zufälligem zu unterscheiden. In Bezug auf letzteres kann der Satz des Widerspruchs wahr und falsch sein; denn das Zufällige ist das, *was sich nicht mehr so als nicht so verhält oder verhalten wird.* (10) Aristoteles betrachtet ausführlich nun die Sätze in der Entgegensetzung, in denen Subject oder Prädicat durch Hinzufügung der Negation unbestimmt werden, in Bezug auf Wahrheit und Falschheit (vergl. anal. pr. *A*, 46.). Hierauf wird untersucht, ob man aus einer bestimmten Negation eine unbestimmte Affirmation schliessen könne. Diess ist der Fall, wenn das Subject ein Einzelnes bezeichnet (z. B. Ist Sokrates weise? — Nein! — Also ist Sokrates nicht weise). Ist das Subject ein Allgemeines, so ist diess nicht der Fall (z. B. Ist jeder Mensch weise? — Nein. — Also jeder Mensch ist nicht weise; falsch!). Hier nämlich findet Widerspruch statt, dort nur Gegentheil. (11) *Das Bejahen oder Verneinen des Einen von Vielem oder des Vielen von Einem ist nicht Eine Bejahung oder Verneinung, wenn das aus dem Vielen sich Ergebende nicht etwas Eines ist.* D. h. wenn mit einem Subjecte mehre Prädicate (oder umgekehrt) verbunden sind, dann findet wirklich nur Ein Satz statt, sobald die Prädicate Wesentliches ausdrücken und sich zu einem Begriffe zusammenschliessen (z. B. der Mensch ist ein zweifüssiges zahmes Lebendiges); dagegen sind in Wahrheit mehre Sätze nur scheinbar Einer, wenn die Prädicate Accidentelles ausdrücken und sich nicht in Einen Begriff zusammenschliessen (z. B. der Mensch ist weiss und gehet). (Cf. met. *Z*, 3. 4.). Hiervon wird eine Anwendung auf die dialektische Frage gemacht. Prädicate, welche einzeln für sich mit einem Subjecte verbunden Wahres aussagen, geben verbunden mit einander nicht immer Wahres (z. B. Jemand ist gut; Jemand ist ein Schuster; daraus folgt nicht: Jemand ist ein guter Schuster). — (12. 13.) Von den einfachen Sätzen wird zu den zusammengesetzten (*αἱ συμπλεκόμεναι ἀποφάνσεις*) übergegangen, und zwar wird namentlich von denen gesprochen, welche eine Abhängigkeit, als möglich und nicht möglich, zufällig und nicht zufällig, unmöglich und nicht unmöglich, nothwendig und nicht nothwendig ausdrücken. Diese Abhängigkeitsbestimmungen zu den einfachen hinzugefügt geben, was Aristot. *προςτιθέμενα*, *προςθέσεις διοριζούσας* nennt. Die Ausleger haben diese Sätze (welche die verschiedenen Arten der Abhängigkeit enthalten): *αἱ ἀποφάνσεις μετὰ τρόπου*, *enuntiales modales*, Modalsätze genannt. Es wird darauf aufmerksam gemacht, dass das Mögliche eben das ist, was sein und auch nicht sein kann, daher der Gegensatz von „möglich, dass es ist," nicht der: „möglich, dass es nicht ist," sondern der ist: „nicht möglich, dass es ist." — Alles Nothwendige ist ein Mögliches, aber nicht ist alles Mögliche ein Nothwendiges. — *Es ist offenbar aus dem Gesagten, dass das nothwendig Seiende wirklich* (*κατ' ἐνέργειαν*) *ist, so dass wenn das Ewige früher ist, auch die Wirklichkeit früher als die Möglichkeit* (*ἡ ἐνέργεια δυνάμεως προτέρα*). (Cf. met. *Θ*, 8. p. 1050, b, 18. Eth. Nic. *Z*, 3. p. 1139, b, 22.). *Einige sind ohne Möglichkeit Wirk-*

lichkeiten, wie die ersten Substanzen; Einige nach Möglichkeit, welche durch Natur frühere, durch Zeit spätere; Einige sind niemals Wirklichkeiten, sondern nur Möglichkeiten. Cf. Biese Phil. des Ar. I, p. 121.: *Das erste nun was immer wirklich ist, gibt den Grund zu den Modalsätzen des Nothwendigen, das zweite zu denen des Möglichen und Zufälligen, das dritte zu denen des Unmöglichen.* — (14) Die Entgegensetzung der conträren Sätze wird noch betrachtet, und nochmals ihr Verhältniss gegen die contradictorischen Sätze (cf. oben c. 7.) hervorgehoben. — Die Sätze treten als Urtheile im Schlusse (συλλογισμός) auf, und dieser ist Gegenstand der

Analytica priora et post. Schon Kateg. 3. wurde die Form des Schlusses angedeutet: Das Allgemeine wird auf das Einzelne bezogen, das Besondere am Allgemeinen hervorgehoben, und hieraus das Besondere am Einzelnen geschlossen, so dass sich dieses zeigt als die Einheit des Allgemeinen und Besonderen. Das Urtheil heisst als die Vorsätze im Schlusse bildend πρότασις (cf. anal. pr. *A*, 27. top. *Θ*, 14.). Das Urtheil löst sich auf in ὅροι (anal. pr. *A*, 1. p. 24, b, 16.). Im Urtheile nämlich wird Allgemeines und Besonderes auf einander bezogen, und dasselbe enthält somit zwei Momente, welche sich im Schluss in zwei Vordersätze auflösen (cf. anal. pr. *A*, 25.), ὑποκείμενοι ὅροι, von denen der eine das Allgemeine, der andere das Besondere aussagt. *Schluss ist Begriff* (λόγος) *in welchem, nachdem gewisse Voraussetzungen gemacht, etwas anderes als die Gesetzten mit Nothwendigkeit sich trifft* (συμβαίνει) *durch das Jene-sein. Ich nenne aber das Jene-sein das durch jene* (die Voraussetzungen) *Sich-treffen, das durch jene Sich-treffen aber das keines Begriffsmomentes* (ὅρος) *weiter Bedürfen zum Werden des Nothwendigen.* (In dem Schlusse verbinden sich die in den Vordersätzen auseinander gehaltenen Begriffsmomente zu dem Nothwendigen, so dass sie sich durch sich selbst darstellen als das was sie sind, nämlich als der Begriff, der Schluss ist der sich selbst aufzeigende Begriff). Anal. pr. *A.* (1—27.) wird zunächst die Entstehung des Schlusses betrachtet: wie die Sätze als Urtheile in den Vordersätzen auftreten, und der Schlussatz aus ihnen sich ergibt. Die Form der Verknüpfung (daher συλλογισμός) wird in abstracter Allgemeinheit untersucht, daher *der Syllogismus kein Wissen schafft* (οὐ ποιήσει ἐπιστήμην). Die verschiedenen Schlussarten werden in den Figuren dargestellt, wie sie aus der verschiedenartigen Verknüpfung der Begriffsmomente, welche in den Vordersätzen enthalten sind, sich ergeben. (27—32.) Es folgt eine Anleitung zu jedem Probleme die Schlussfiguren zu finden, und (32—46.) wird gezeigt, wie die vorliegenden Schlüsse auf ihre Principien zurückgeführt und nach Vordersätzen geordnet werden können (*ἀναλύειν*). Anal. pr. *B.* (1—15.) wird der fertige Schluss nach den ihm eigenthümlichen Bestimmungen betrachtet; (16—21.) werden die Fehler und Mängel beim Schliessen hervorgehoben, und wird endlich (22—27.) gezeigt, wie auch die unvollkommenen Beweisführungen, welche eine subjective Ueberzeugung zum Zweck haben, auf die Schlussfiguren sich zurückführen lassen. Die Anal. post. handeln von dem das Wissen begründenden (wissenschaftlichen) Schlusse (συλλογισμὸς ἐπιστημονικός), oder von dem Beweise (ἀπόδειξις). Bei diesem wird nicht mehr nur die Form berücksichtigt, sondern der Inhalt vorzugsweise berücksichtigt. Der Schluss gewinnt seine wahrhafte Bedeutung erst im Beweise; so dass dieser zwar auch ein Schluss, aber ein solcher ist, *welcher von den wesentlichen Bestimmungen der Sache ausgeht und für die Erkenntniss das Besondere mit dem Allgemeinen vermittelt, das von jenem nicht gesondert ist, sondern in demselben Dasein gewonnen hat, so dass die Sache selbst das Allgemeine ist, welches durch die Besonderheit mit der Einzelheit zusammengeschlossen, und der Beweis nur die der Sache*

entsprechende Bewegung des Begriffs ist. Erst hierdurch wird der Schluss fähig, die objective Wahrheit zu bestimmen, und der Beweis ist daher für die Syllogismen der Zweck, den sie erreichen müssen, um als inhaltsvolle Formen das Wissen zu begründen, dessen Zweck die Wahrheit ist. Biese Philos. des Arist. Bd. I, p. 131—133. Der Beweis, und allgemein der Schluss, setzt aber somit selbst den Begriff voraus, und dieser, das Wesen, kann nicht bewiesen werden (daher z. B. auch in der Mathematik das Dreieck, der Begriff, nicht erwiesen wird, aber wohl die aus dem Begriffe selbst sich bestimmenden Eigenthümlichkeiten, so dass im Beweise der Begriff sich selbst explicirt. Das Denken in seinen in der Logik betrachteten Formen, das formelle Denken, ist endliches Denken, weil es sich nur auf die Explication des Allgemeinen als Besonderes im Einzelnen, bezieht. Die Entwicklung des Begriffes selbst, die Erkenntniss des Allgemeinen selbst wie es im Einzelnen Dasein hat, ist die weitere und höhere Aufgabe der Wissenschaft. So geht die Logik in die Metaphysik über.

Der Ausdruck Logik kommt bei Aristoteles selbst in der später gewöhnlichen Bedeutung nicht vor. Aus dem (de interpr. init.) Zusammenhange des Sprechens mit dem Denken und des Denkens mit dem objectiven Sein (s. d. Folg.) ergibt sich die tiefe Bedeutung des λόγος bei Aristoteles. Er ist a) Wort, Satz, Rede, b) subjectiver Gedanke, c) objectiver Gedanke; daher Grund (cf. Aristot. phys. *A*, 2. p. 185, a, 1. met. *Γ*, 7. p. 1012, a, 19.); Begriff: τὸ τί ἦν εἶναι (cf. met. *Δ*, 6. p. 1016, a, 33. phys. *A*, 2. p. 185, b, 8. ib. *Γ*, 3. p. 202, b, 12. top. *A*, 5. init.); εἶδος (cf. phys. *A*, 7. p. 190, a, 16. de an. *A*, 1. p. 403, b, 2. daher auch τὸ εἶναι das durch den Begriff bestimmte Sein; cf. phys. *Δ*, 8. p. 210, b, 16.); also, wie aus dem Folg. hervorgehen wird, die Wahrheit von Allem, inwiefern sie im Bewusstsein ist. Auch λέγεσθαι hat bei Aristot. eine tiefe Bedeutsamkeit; wir werden namentlich in der Metaphys. sehen, wie er aus der bewussten Auffassung dessen, was ausgesagt wird, λέγεται, (nämlich des unmittelbar vernünftigen Denkens), zu den tiefsten Speculationen fortschreitet. Λογικῶς sprechen ist soviel als allgemeine Begriffsbestimmungen über eine Sache beibringen (cf. Arist. met. *Z*, 4. p. 1029, b, 13. ib. 17. p. 1048, a, 28.), und wird entgegengesetzt dem φυσικῶς (phys. *Γ*, 5. p. 204, b, 4.) und dem ἀναλυτικῶς (anal. post. *A*, 22. p. 84, a, 7.). Der Begriff des ἀναλύειν bei Aristoteles hängt mit seiner ganzen Anschauung zusammen, welcher gemäss der Begriff in den Dingen ebenso sehr das erste ist als das letzte, d. h. dasjenige, welches sie in ihrer Bewegung als ihr eigenes wahres Sein aufzeigen und zu welchem man in der Erkenntniss ebenso gelangt, dass es als das letzte (Zweck) ist, während es doch dem Werden selbst zu Grunde liegt, also das erste ist. Das Finden des Begriffs, welcher das erste ist, als das letzte: ist Analysis. Eth. Nicom. *Γ*, 5 (p. 1112, b, 23.): φαίνεται — τὸ ἔσχατον ἐν τῇ ἀναλύσει πρῶτον εἶναι ἐν τῇ γενέσει. Cf. Eth. Eudem. *B*, 11 (p. 1227, b, 32.); met. *Δ*, 17. (über τὸ πέρας), ib. *Θ*, 9. — Die Eintheilung der Philosophie oder theoretischen, d. h. betrachtenden (das Denken seinem Inhalt und seiner Form nach bedenkenden) Wissenschaft gibt Aristoteles met. *E*, 1. an. Hiernach sind drei Theile:

1) Mathematik, welche Unbewegtes und (zugleich) Unselbständiges,
2) Physik, welche Bewegtes und Selbständiges,
3) erste Philosophie, welche Unbewegtes und Selbständiges zum Gegenstande hat. Das Selbständige ist das als individuell Einzelnes auftretende: der concrete Gegenstand; das Unselbständige das Abstracte, das Bewegte das Sinnliche, das Unbewegte das Uebersinnliche (vergl. die Metaph.). Es versteht sich von selbst und geht auch aus den Bemerkungen des Arist. hervor, dass ihm nicht alle Mathematik und Physik Philosophie

ist; nur die theoretischen Untersuchungen dieser Wissenschaften machen Theile der Philosophie aus. Wir können obige Eintheilung auch so aussprechen: die Gegenstände

1) der Mathematik sind übersinnlich und abstract; die

2) der Physik sind sinnlich und concret; die

3) der ersten Philosophie oder Theologie übersinnlich und concret.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass die Mathematik, welche einen Theil der Philosophie ausmacht, die jetzt sogen. Logik ist, dass die Physik der Naturphilosophie entspricht, und dass die erste Philosophie Metaphysik ist. (Ueber die Ethik und Politik s. im Folg.). Ritter (Gesch. d. Ph. III, S. 72 ss.) nicht begreifend, dass das abstract Allgemeine eben in Wahrheit das nicht Selbständige (*χωριστόν*) ist, schulmeistert den Aristot.

An die Logik schliessen sich die Dialektik u. Rhetorik, die Praxis des abstracten Denkens, an. Jene ist bei Aristoteles nicht wie bei Platon mit der wahren Philosophie identisch, sondern dient ihm nur Widersprüche in den gemeinschaftlichen Sätzen (d. h. in dem unmittelbaren Denken) aufzuzeigen, deren Ueberwindung durch die Erkenntniss (durch sie fortschreitend) die Arbeit des speculativen Denkens ist, während dagegen die Rhetorik jener gemeinschaftlichen Sätze zum Ueberzeugen sich bedient. Cf. rhet. *A*, 1 init. ib. 12.; met. *Γ*, 2. u. a. Beide sind Hilfskünste für alle Wissenschaft und für das Leben. Die Dialektik ist Gegenstand der *Τοπικά*, die Rhetorik der *Ῥητορική*. Ueber die trügerischen Scheinbeweise der Sophisten handelt das Buch *περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων*. Das Urtheil des Aristot. über die Sophistik (und Dialektik) §. 81, 1.

Bekannt ist das Urtheil Kants: die Logik habe seit Aristoteles keinen Schritt weder rückwärts noch vorwärts gethan. Der Grund liegt in dem Umstande, dass man sich mit der empirischen Auffassung begnügt hat (nur unwichtige, unwesentliche Bemerkungen, systematische Form sind hinzugekommen), und dass der Gegenstand der Logik, wie Aristoteles sagt, unbewegt ist. Die Gegenstände des abstracten Denkens (so aller Mathematik) machen einmal ins Bewusstsein gebracht keinen Fortschritt. Durch Kant ist die tiefere Auffassung der Logik in Anregung gebracht, durch Hegel geleistet worden: den Gegenstand der Logik nicht nur abstract-empirisch, sondern speculativ aufzufassen, d. h. das Denken in seiner innern Nothwendigkeit, welche seine Freiheit ist, aufzuzeigen, oder Logik und Metaphysik (Form und Inhalt) in Identität zu zeigen, so dass die Form als der sich selbst bestimmende Inhalt erkannt wird. Aristoteles Logik enthält richtige Bemerkungen und Beobachtungen, diese machen ihren Inhalt aus; damit ist sie das herrlichste Zeugniss von dem Scharfsinne des alten Philosophen. Er selbst ist in seiner Speculation über die Logik weit hinaus, hat seinen Geist nicht in diese spanischen Stiefeln eingeschnürt, denn ohne diess wäre er wohl (dialektisch) zum Widerspruch aber nicht zur Ueberwindung des Widerspruchs gekommen.

§. 102. *Metaphysik.*

Die Metaphysik oder, wie sie Aristoteles selbst genannt, die erste Philosophie oder Theologie beschäftigt sich mit Betrachtung des Seienden insofern es Seiendes. In der Metaphysik selbst zeigt sich ihr Gegenstand als selbständig (individuell) unbewegt und ewig auf. Es ist dieses das nach den Kategorien bestimmte Seiende, nämlich die Wesenheit,

das Seiende nach innerer Möglichkeit (κατὰ δύναμιν) und das nach Thätigkeit (κατ' ἐνέργειαν). Die aristotelische Anschauung ist nun diese: das nach innerer Möglichkeit Seiende ist als solches abstract festgehalten die Materie, und hat in dieser Abstraction so wenig Wirklichkeit wie das nach Thätigkeit Seiende, die Form, der Begriff, abstract festgehalten; denn beide sind in Wahrheit dasselbe, nämlich eines das andere, so dass nur dasjenige Wirklichkeit hat, woran sie in dieser Einheit auftreten. Das Sich-aufzeigen dessen was es ist, ist die Bewegung des nach Möglichkeit Seienden, so dass es als Ziel sich selbst wie es Thätigkeit ist hat. Daher ist diese Bewegung sowohl des Seienden Werden als dessen Erkenntniss. Aber das der Möglichkeit nach Seiende ist gesetzt durch es wie es nach Thätigkeit ist, welches in der Zeugung der Natur wie in dem Schaffen des Künstlers auftritt. So ist alles Seiende in der Bewegung von sich zu sich, ist das Was-war-sein. Mit dieser Betrachtung schliesst nun die der Wesenheit des Zugrundeliegenden sich zusammen. In ihrem Begriffe ist die Wesenheit das Selbständige, daher nicht das abstract Allgemeine und nicht das Geschlecht (die Gattung), sondern das Individuelle, welches als das Was-war-sein alles Seienden bezeichnet wird. Da die Materie die Wesenheit nur als Möglichkeit enthält, so ist an ihr das Negative (auch nicht zu sein — die Beraubung), und dieses, das Nichtsein, ist ihr Unterschied von der Wesenheit wie sie als Thätigkeit. Mithin hat die Materie keine Wirklichkeit, wohl aber drückt der Begriff diese aus, wenn er nicht als Gegensatz gegen die Materie gefasst wird, sondern als das Was-war-sein. Dieses aber tritt in der Selbstbewegung des Seienden als das Wesswegen, als der Zweck auf. Man nennt die Weisheit eine Wissenschaft um Prinzipe und man kann (es ist auch von keinen andern bisher in der Philosophie die Rede gewesen) vier solcher Prinzipe (abstract) unterscheiden: a) die Wesenheit und das Was-war-sein; b) der Stoff und das Zugrundeliegende; c) das Prinzip der Bewegung; d) das Wesswegen und das Gute. Wie sich die Materie aufgehoben hat in die Thätigkeit, das Prinzip

des Vielen in das Prinzip des Eins (auf welchen Gegensatz alle übrigen Gegensätze sich zurückführen); so hat sich damit die Vielheit der sinnlich wahrnehmbaren Wesenheiten aufgehoben in die Einheit der Einen Wesenheit, welche ist absolute Thätigkeit, und die daher diejenige ist a) welche alle aus der Möglichkeit zur Thätigkeit sich bewegenden sinnlichen Wesenheiten offenbaren, so dass sie durch den Trieb nach ihr, durch die Liebe, und somit von ihr (im Kreislauf) bewegt werden; b) welche selbst nicht zu sich gelangt, sondern ewig bei sich **ist**, also selbst nicht bewegt ist; c) welche unbewegt bewegend d) Zweck ihrer selbst und Zweck von Allem, das Wesswegen ist, also das Prinzip in welches sich alle anderen Prinzipe aufgehoben haben, und damit das Gute, weil in ihr als der absoluten Thätigkeit die Möglichkeit, welche mit der ihr anhaftenden Negation auch alles Schlimme (Unvollkommene, Böse, Verderbte) ist, aufgehoben ist. Es ist diese Wesenheit die Wesenheit Gottes; denn Gott nennen wir das ewig Lebendige, in sich Vollendete, Alles Bestimmende. Da aber die Vernunft nur sich selbst erkennt, und in der vollkommnen Erkenntniss zu jener absolute Thätigkeit seienden Wesenheit gelangt; so kommt in dieser die Vernunft zu sich selbst, vollendet sich selbst, und so ist denn (objective und subjective Vernunft in Wahrheit Eins) die ewige Wesenheit die ewig bei sich seiende (unbewegte) und zu sich kommende (bewegende) Vernunft.

Bei Herstellung dieser erhabenen Erkenntniss verfährt Aristoteles so, dass er stets von dem unmittelbaren Denken ausgeht, indem er seinen Inhalt in tiefsinnigen, wahrhaft genialen Bemerkungen ins Bewusstsein bringt, in den sich hierbei ergebenden Widersprüchen die innere Einheit aufzeigt und dadurch zur speculativen Auffassung fortschreitet. So zeigt sich die Vernunft als das was sie ist, die bei sich selbst seiende und zu sich selbst kommende Wahrheit. Dabei geht Aristoteles auf die Meinungen aller früheren Philosophen ein, in den erwähnten Widersprüchen ihre Einseitigkeiten aufzeigend, zugleich aus ihnen selbst die speculative Wahrheit entwickelnd [1]).

1) Inhalt und Methode der aristotelischen Speculation ersieht man am deutlichsten bei Betrachtung seiner Metaphysik. Met. *A* (1). *Alle Menschen erstreben nach* (ihrer) *Natur das Wissen. Zeichen ist die Liebe zu den Sinnen.* Alle Thiere haben Sinneswahrnehmung, aber nur bei einigen erzeugt sich aus derselben *Erinnerung*, und diese sind klüger und gelehriger. Der Mensch zeichnet sich aus durch *Kunst und Ueberlegung.* Aus dem Gedächtnisse kommt die *Erfahrung*, aus dieser *Wissenschaft und Kunst.* Es entsteht Erfahrung aus mehren Erinnerungen, *Kunst, wenn aus vielen Bemerkungen der Erfahrung eine allgemeine Annahme über das Sich-gleich-verhaltende bildet.* Erfahrung geht vom Einzelnen zum Einzelnen, die Kunst vom Allgemeinen zum Einzelnen. *Der Künstler ist weiser als der Erfahrene*, weil jener die Ursache kennt; die Kunst mehr Wissen, weil sie lehrbarer u. s. f. Durch solche Betrachtungen geht Aristoteles (2) zu den §. 24 und 25. mitgetheilten Bestimmungen über das was Philosophie fort. Er führt nun (3) vier Ursachen (*αἴτια*) an: *von denen wir sagen, dass Eine Ursache sei die Wesenheit und das Was-war-sein* (*τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι*), *denn das Wodurch* (*τὸ διὰ τί*) *wird auf den letzten Grund zurückgeführt, Ursache und Anfang aber ist das erste Wodurch* (das Prinzip der Formbestimmung); *die zweite der Stoff und das Zugrundeliegende* (das Prinzip der Materie); *die dritte woher der Anfang der Bewegung* (das Prinzip der Bewegung); *die vierte die dieser entgegenstehende Ursache, das Wesswegen und das Gute* (das Prinzip des Zweckes). Im Verlaufe des Buches *A.* wird nun die frühere Philosophie in Bezug auf diese Ursachen durchgegangen. Dabei wird aufmerksam gemacht, wie die Natur des Gegenstandes selbst es war, welche zu den weiteren Untersuchungen trieb. Als Resultat der Untersuchung wird (7) ausgesprochen: *Ueber Anfang und Ursache* habe keiner Verschiednes angegeben von den vier von Aristoteles angegebenen. Dieses wird nachgewiesen, und darauf aufmerksam gemacht: dass das *Was-war-sein und die Wesenheit deutlich keiner zeigte* (am nächsten seien noch die gekommen, welche von den Ideen gesprochen); dass *das Wesswegen der Handlungen, der Umwandlungen und der Bewegungen, zwar auf gewisse Weise als Ursache angegeben worden sei, aber nicht richtig.* Auch hierfür werden die Belege in Erinnerung gebracht, und nun über eines jeden Philosophen Auffassung der Principien die sich darbietenden Bedenklichkeiten durchgenommen. In dem (für eingeschaltet und von Vielen sogar für unecht gehaltenen) Buche *A.* *ἔλαττον* wird über die Philosophie (*als Wissenschaft der Wahrheit*) und deren Geschichte Allgemeines echt aristotelisch gesprochen, nachgewiesen, dass (2) *die Ursachen des Seienden nicht unendlich sind*, und Unwichtiges über die Methode der Philos. beigebracht, welches sich jedoch genau an das Folgende, wie das erste (in c. 1.) an das Frühere anschliesst. Met. *B.* werden zunächst die Schwierigkeiten durchgegangen, welche sich um den Begriff der gesuchten Wissenschaft festzustellen darbieten, und diese Untersuchung wird dadurch motivirt, dass (1) man über die Schranken, welche diese Schwierigkeiten für das Denken sind, nur durch das Bewusstsein von ihnen hinwegkommt. *Der gefundene Ausweg ist die Lösung der früheren Schwierigkeiten; und die Schwierigkeit der Erkenntniss zeigt die Fessel an der Sache selbst auf. Wer vorher die Schwierigkeiten untersucht hat, dem ist der Zweck der Forschung bekannt. Die Schwierigkeiten bestehen aber in dem, worin Verschiedene verschiedener Ansicht gewesen sind.* Diese Schwierigkeiten werden nach einander aufgeführt und darauf folgt ihre nähere Aufzeigung (die Widersprüche des endlichen Denkens). (2) *Ob es Einer oder mehren Wissenschaften zukommt, alle Arten der Ursachen zu untersuchen?* Die Wissenschaft des Zweckes und des Guten ist eine solche Wiss., der die übrigen unterge-

ordnet, weil *alles um des Zweckes willen ist,* und insofern die Weisheit *als Wissenschaft der ersten Ursachen und des am meisten Wissbaren bestimmt wurde* (cf. Met. *A*, 2.) *ist die Wissenschaft von der Wesenheit eine derartige.* — *Es möchte die Betrachtung einer jeden der Ursachen einer andern Wissenschaft anzugehören scheinen. Ob die Beweisanfänge Einer Wissenschaft oder mehren zukommen?* Beweisanfänge sind die allgemeinen Annahmen, aus denen Beweise geführt werden. Die Axiome benutzen die übrigen besondern Wissenschaften; die allgemeine Wissenschaft der Wesenheit hat das Wahre und Falsche zu untersuchen, also auch an den Axiomen. — *Ob Eine Wissenschaft alle Wesenheiten betrachte?* — *Ob die Untersuchung nur auf die Wesenheiten oder auch auf ihre Beziehungen geht?* — *Ob die sinnlichwahrnehmbaren Wesenheiten die einzigen sind, oder ob ausser ihnen noch andere existiren, und ob nur Ein Geschlecht oder mehre Geschlechter der Wesenheiten existiren* (wie nach Platon die Ideen und das Mittlere)? — (3) *Ob die Gattungen als Elemente und Prinzipe anzunehmen, oder vielmehr diejenigen, aus welchen als aus Bestandtheilen jegliches zuerst ist?* Gewöhnlich werden die Bestandtheile als Elemente angenommen, weil man jegliches aus seinen Theilen erkennt; *da wir aber jegliches durch die Bestimmungen erkennen, und die Gattungen die Prinzipe der Bestimmungen sind, so müssen die Gattungen auch die Prinzipe des Bestimmten sein.* Hier aber entsteht wieder die Frage: *ob die Ersten unter den Gattungen für Prinzipe zu achten, oder die letzten Aussagen von dem Untheilbaren* (dem Individuellen)? — (4) *Wenn ausser den Einzelwesen nichts existirt und der Einzelwesen unendliche sind, wie ist es möglich Wissenschaft von dem Unendlichen zu gewinnen?* Die Erkenntniss nämlich fasst nur Allgemeines, kommt also nicht zum Einzelnen, und gibt es nicht Ewiges, so gibt es auch keinen Anfang der Bewegung, — es ist gar nichts. — Eine von den Philosophen bisher übergangene Schwierigkeit ist: *ob für das Vergängliche und für das Unvergängliche dieselben oder verschiedene Prinzipe sind?* — *Ob das Seiende und das Eins Wesenheiten der Seienden* (Dinge) *sind, und jegliches von ihnen nicht ein anderes als bald Eins bald Seiendes ist, oder ob man untersuchen muss, was das Seiende und was das Eins ist, als ob eine andere Natur zu Grunde liege?* — (5) *Ob die Zahlen, Körper, Flächen* (Linien), *Punkte gewisse Wesenheiten sind, oder nicht?* — (6) *Warum man ausser dem Sinnlichwahrnehmbaren und dem Mittleren noch derartige setzen müsse, wie die Ideen?* — *Ob die Elemente der innern Möglichkeit nach sind, oder auf andere Weise?* — *Ob die Prinzipe allgemein sind, oder nach Art der Einzeldinge? Sind sie allgemein, so werden sie nicht Wesenheiten sein, denn kein Gemeinsames bezeichnet ein Was, sondern ein Wie, die Wesenheit aber ist ein Was. Sind die Prinzipe nicht allgemein, sondern nach Art der Einzeldinge, so werden sie nicht wissbar sein; denn die Wissenschaften von Allem sind allgemein.* Die Lösung dieser Schwierigkeiten ist nun eben die Aufgabe der Metaphysik und wird von Aristoteles geleistet, so nämlich, dass nicht bloss einseitig an einem der Widersprüche festgehalten wird, sondern vielmehr der Widerspruch selbst gerechtfertigt wird. Dieselben entstehen nämlich durch abstracte (einseitige) Auffassung der Wahrheit, diese Einseitigkeit ist überwunden durch Aufzeigung der Wahrheit selbst, an welcher die Seiten zur Einheit zusammengeschlossen erscheinen müssen, die abstract genommen den Widerspruch geben. Met. *Γ*. (1) *Es gibt eine Wissenschaft, welche das Seiende als Seiendes und das ihm an und für sich Zukommende betrachtet, und diese ist mit keiner der nur auf einen Theil* (des Seins) *sich beziehenden Wissenschaften identisch.* — *Da wir aber die Prinzipe und die obersten Ursachen betrachten, so*

ist klar, dass dieselben nothwendig einer Natur an und für sich zukommen. Wenn nun auch die, welche die Elemente des Seienden suchten, eben diese Prinzipe suchten, so müssen nothwendig auch die Elemente des Seienden nicht accidentell (— beziehungsweise), *sondern als Seiende sein; daher haben auch wir die ersten Ursachen des Seienden als Seiendes zu begreifen.* (2) *Das Seiende wird zwar auf vielfache Weise* (vom Wesentlichen, von dem auf dasselbe sich beziehenden, vom auf sie hinführenden, vom sie negirenden) *gesagt, aber alles in Bezug auf Ein Prinzip.* Derselben Wissenschaft kommt es zu ihren Gegenstand selbst und das auf ihn sich beziehende zu betrachten; daher *gehört es auch für Eine Wissenschaft das Seiende als Seiendes zu betrachten,* und da alle Wissenschaft auf das Erste geht, an welches sich das Andere anknüpft und nach dem es benannt wird; so muss der *Philosoph die Prinzipe und Ursachen der Wesenheiten innehaben,* und *der Art nach Eine Wissenschaft hat zu untersuchen, wie viele Arten der Seienden es gibt und die Arten der Arten. Das Seiende ist Eins und eben dieses und Eine Natur, weil sie* (Seiendes und Eins) *einander folgen wie Prinzip und Ursache. Das Eins ist nichts ausser dem Seienden, wie viele Gattungen das Eins hat, so viele hat auch das Seiende. Auf dieses Prinzip werden fast alle Gegensätze zurückgeführt.* Diesen Gattungen muss die Wissenschaft folgen und so entstehen die verschiedenen Theile der Philosophie. *Da es derselben Wissenschaft zukommt das Entgegenstehende zu betrachten: dem Eins aber die Vielheit entgegensteht; so gehört die Betrachtung der Verneinung und Beraubung Einer Wiss., weil auf beide Weise das Eins betrachtet wird, auf das sich die Verneinung oder die einfach ausgesagte Beraubung bezieht, dass es jenem oder irgend einer Gattung nicht zukommt. — Das Seiende als Seiendes hat gewisse Eigenheiten, und diese sind es, über welche der Philosoph das Wahre zu suchen hat. — Alles ist Entgegengesetztes* (weil die Prinzipe als entgegengesetzt angenommen werden) *oder aus Entgegengesetzten; Prinzipe des Entgegengesetzten sind das Eins und die Vielheit. Diese Gegensätze gehören für Eine Wissenschaft.* — (3) *Da die Axiome* (welche in der Mathematik vorkommen) *Allem als Seiendem zukommen, denn diess ist ihnen gemein, so gehört die Untersuchung über sie auch für den, welcher das Seiende als Seiendes erkennt.* — Der das Seiende als solches erkennende Philosoph muss von Allem das sicherste Prinzip anzugeben wissen, d. h. dasjenige, bei welchem Täuschung unmöglich, daher das welches vorzugsweise erkennbar, also auf keiner andern Annahme beruht. Dieses Prinzip ist (der Satz des Widerspruchs): *Es ist unmöglich, dass Dasselbe Demselben und nach derselben Beziehung zukomme und nicht zukomme.* Dieser Satz wird nun in Bezug auf alle bisherige Philosophie durchgenommen und gezeigt, dass sie mit sich selbst in Widerspruch gerathen, ohne zur Vermittlung des Widerspruchs zu gelangen. — Met. Δ wird einschaltungsweise (aber durch das frühere motivirt, und so dass sich im Folgenden hierauf als ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς bezogen wird) von den verschiedenen Bedeutungen philosophischer Grundbegriffe gesprochen. (1) *Prinzip* (Anfang, ἀρχή) *wird genannt das, wovon jemand bei seinem Geschäfte sich zu bewegen beginnt (wie der Länge und des Weges); von wo jegliches aufs Schönste wird (z. B. beim Lernen); woraus als dem in ihm Enthaltenen etwas zuerst wird (z. B. beim Schiffe der Kiel); woraus als dem nicht in ihm Enthaltenen die Bewegung und die Veränderung beginnt (z. B. das Kind vom Vater); das nach dessen Willen das Bewegte bewegt und das Veränderte verändert wird (z. B. eine Stadt von der Regierung); das wodurch ein Ding zuerst erkannt wird (z. B. Beweise und Voraussetzungen). Eben so vielfach werden auch die Ursachen* (αἴτια) *ausgesagt,*

denn alle Ursachen sind Prinzipe. Allen Prinzipen ist nun gemein, dass sie das erste sind, woher ist, wird oder erkannt wird. Von ihnen aber sind einige innerlich, andere äusserlich. Daher ist sowohl die Natur Prinzip, als auch das Element, der Gedanke, der Wille, die Wesenheit und das Wesswegen; denn für Vieles sowohl des Erkennens als der Bewegung Prinzip ist das Gute und Schöne. (2) *Ursachen* (αἴτια) werden 4 Arten unterschieden, die met. *A*, 3. bereits angegeben wurden, und von der Möglichkeit der Zurückführung der vielen verschiedenen Ursachen auf einander gesprochen. (3) *Element* (στοιχεῖον) *eines Jeglichen ist das als Erstes in einem Jeglichem Seiende.* (4) *Natur* (φύσις) *wird ausgesagt a) Erzeugung des Wachsenden* (τῶν φυομένων γένεσις); *b) woher die erste Bewegung in jedem von Natur Seienden in sich, wodurch sie ihm zukommt; c) woraus als Erstem etwas nicht von Natur Seiendes entweder ist oder wird, indem es ein Untergeordnetes und durch eigene Kraft nicht Veränderliches ist* (z. B. Erz und Bildsäule); *d) die Wesenheit der von Natur Seienden (daher sagen wir, dass Alles, was von Natur ist oder wird, wenn auch schon vorhanden ist, woraus es ist oder wird, noch nicht die Natur habe, bevor es Form und Gestalt hat; von Natur also ist was aus beiden: Form und Materie); e) die erste Materie, entweder die für etwas erste oder die überhaupt erste; f) die Form und die Wesenheit, solches ist aber der Zweck* (das Ziel) *der Erzeugung; daher jede Wesenheit metaphorisch Natur genannt wird, weil auch die Natur eine Wesenheit ist. Nach dem Gesagten ist die erste und vorzüglich so genannte Natur die Wesenheit derjenigen, welche das Prinzip der Bewegung in sich selbst haben, wodurch sie sie selbst sind. Denn die Materie wird darum, weil sie dieser Wesenheit empfänglich ist, Natur genannt, und die Entstehungen und das Erzeugtwerden, weil sie von dieser Wesenheit sind. Und sie selbst irgend wie nach innerer Möglichkeit oder nach Wirklichkeit einwohnend ist das Prinzip der Bewegung für die von Natur Seienden.* (5) *Nothwendig. — Für Einiges ist Anderes Ursache des Nothwendigseins; für Anderes nichts, sondern durch es ist Anderes nach Nothwendigkeit; so dass das erste und vorzugsweise Nothwendige das Einfache ist; denn dieses kann nicht vielfach sein, so dass es nicht bald so, bald so; denn dann würde es sich schon vielfach verhalten. Wenn es also Ewiges und Unbewegtes gibt, so ist nichts welches es zu zwingen vermöchte und nichts gegen die Natur.* — (6) *Eins wird genannt theils das Accidentelle* (Relative, Beziehungsweise), *theils das was an und für sich.* — Das letztere wird Eins genannt: a) weil es zusammenhängend; b) weil das Substrat der Art nach ohne Verschiedenheit (z. B. Wasser, Wein); c) weil es als Arten unter dasselbe Geschlecht gehört. *Es wird ferner* d) *Eins von demjenigen gesagt, dessen Begriff, welcher das Was-war-sein* (das Wesen) *angibt, untheilbar ist in Bezug auf einen andern welcher den Gegenstand als Was-war-sein offenbart, denn an und für sich ist jeder Begriff theilbar* (z. B. das Vollendete und das Verderbende ist Eins, weil Ein Begriff — was vollendet ist: hört auf, verdirbt). *Ueberhaupt ist das am meisten Eins, dessen das Was-war-sein erkennende Erkenntniss untheilbar und weder durch Zeit, noch Raum, noch Begriff getrennt werden kann, und von diesem was Wesenheit; denn allgemein wird was keine Theilung hat, in wiefern es keine hat, in sofern Eins genannt; wie, wenn es als Mensch nicht Theilung hat, Ein Mensch, wenn als Lebendiges, Ein Lebendiges u. s. w. Das meiste also wird Eins genannt darum weil es etwas Anderes thut oder hat oder leidet* (von ihm afficirt wird), *oder gegen etwas sich als Eins verhält; das zuerst Eins genannte aber ist, dessen Wesenheit Eine; Eine aber durch Zusammenhang, oder Form, oder Begriff. — Das Eins-*

sein ist Prinzip des Zahl-seins, denn das erste Maass ist Prinzip; das wodurch wir zuerst erkennen aber ist das erste Maass in jedem Geschlecht. Also ist das Eins das Prinzip des Erkennbaren bei Jeglichem (aber nicht dasselbe Eins). *Ueberall ist aber das Eins entweder der Quantität nach oder der Form nach untheilbar.* (Das ungesetzte, der Qualität nach in jeder Beziehung Untheilbare ist Einheit — μονάς —; das gesetzte und in jeder Beziehung Untheilbare: Punkt; das nach einer Beziehung in Bezug auf Qualität Theilbare: Linie; das nach zweifacher: Fläche; das nach jeder und dreifacher: Körper). *Ferner ist Einiges der Zahl nach Eins, Anderes der Form nach, Anderes dem Geschlechte nach, Anderes der Analogie nach.* — (7) *Das Seiende wird theils das Accidentelle, theils das an und für sich Seiende genannt. — Das An-und-für-sich-sein wird so vielfach ausgesagt als die Kategorien anzeigen* (cf. die Kategorien). — (8) *Wesenheit* (οὐσία). — *Es findet sich, dass die Wesenheit nach zwei Weisen gesagt wird: das letzte zu Grunde Liegende, was nicht noch in Bezug auf ein Anderes gesagt wird, und was ein irgend dieses Seiendes ist und ein besonderes* (das Individuelle); *derartiges aber ist eines Jeglichen Gestalt und Form* (das Was-war-sein: der bestimmte Begriff — die als erscheinende Aeusserlichkeit auftretende Innerlichkeit). (9) *Dasselbe. — Anderes. — Verschiedenes. — Aehnliches. — Entgegengesetztes. — Entgegenstehendes.* (10) *Früheres und Späteres. Dem Begriffe nach ist* (in der Erkenntniss) *das Allgemeine früher, der Sinnenwahrnehmung nach das Einzelne.* Der innern Möglichkeit nach ist das Eine (Theil eher als Ganzes), das Andere der Wirklichkeit nach eher (Ganzes eher als Theil). (12) *Möglichkeit, innere,* (Vermögen, δύναμις) — *so dass die eigentliche Bestimmung der ersten Möglichkeit wäre: Veränderungsprinzip im Andern als Anderem.* (13) *Quantitativ* (cf. §. 101, 1.). — (14) *Qualitativ* (cf. ib.). — (15) *Relativ* (cf. ib.). — (16) *Vollendetes* (τέλειον). — (17) *Gränze* (πέρας). — *Die Wesenheit und das Was-war-sein ist die Grenze der Erkenntniss und des Gegenstandes.* — (18) *Das in Beziehung worauf* (das wonach, τὸ καθ' ὅ). Hierher gehört das An-und-für-sich (τὸ καθ' αὑτό): a) von dem Was-war-sein, dem Wesen; b) dem im Begriffe liegenden; c) wovon nicht Anderes Ursache; d) von dem *was einem alleinigen zukommt, und wie fern er ein alleiniger, daher das Besondere* (Individuum) *an und für sich.* — (19) *Anordnung.* — (20) *Verhalten.* — (21) *Affection* (πάθος). — (22) *Beraubung* (στέρησις). — (23) *Das Haben.* — (24) *Das Aus etwas sein.* — (25) *Theil.* — (26) *Ganzes.* — (27) *Verstümmelt.* — (28) *Geschlecht* (γένος): a) nach der fortgehenden Erzeugung derselben Form (Geschlecht der Menschen); b) nach dem ersten gleichartigen Bewegenden (Hellenen und Ioner nach Hellen und Ion); c) nach dem Stoffe, *denn wem der Unterschied und die Qualität zukommt, das ist das Zugrundeliegende, welches wir Stoff nennen* (z. B. Körper und Fläche sind die Zugrundeliegenden für die verschiedenen Körper und Flächen, Geschlechter deren Qualitäten Unterschiede sind). — (29) *Das Falsche* (τὸ ψεῦδος). — (30) *Accidentelles* (συμβεβηκός) *wird genannt, was sich zwar an etwas findet und wahr zu sagen ist, nicht jedoch weder nothwendig noch zumeist ist. Ursache desselben ist nicht etwas Bestimmtes, sondern das Zufällige, diess aber ist das Unbestimmte.* — Met. *E.* (1) *Die Prinzipe und die Ursachen des Seienden werden gesucht, nämlich sofern es Seiendes.* Es werden unterschieden *praktische Wissenschaften* (welche auf Wahl oder Vorsatz des Handelnden beruhen), *poiëtische* (welchen Verstand, oder Kunst, oder Vermögen des Schaffenden Prinzip ist) und *theoretische* (d. h. betrachtende, speculative). Von den letzteren werden wieder unterschieden (drei Philosophien): *a) Physik*

die das Selbständige aber nicht Unbewegte; *b*) *Mathematik, die zum Theil das Uunbewegte, aber wohl nicht Selbständige, sondern wie es in der Materie; c*) *erste Philosophie oder Theologie* (Metaphysik), *die das Selbständige* (*χωριστά*, das Individuelle) *und Unbewegte* zum Gegenstand hat. *Nothwendig müssen alle Ursachen unbeweglich sein, am meisten aber diese, denn diese sind Ursachen des Offenbaren von dem Göttlichen. Wenn irgend wo das Göttliche ist, so muss es in solcherlei Natur sein, und die ehrwürdigste* (Philosophie) *muss sich auf das ehrwürdigste Geschlecht beziehen. Die theoretischen Wissenschaften sind vorzüglicher als die übrigen, die Theologie die vorzüglichste unter den theor. Wiss. Wenn es also keine andere Wesenheit gäbe ausser den durch Natur Zusammengefügten, so wäre die Physik die erste Wiss.*; *gibt es aber eine unbewegliche Wesenheit, so ist diese früher und erste Philosophie, und ist allgemein, weil sie erste ist. Sie hätte zu betrachten das Seiende als Seiendes sowohl was ist, als auch das Inwohnende als Seiendes* (*τὰ ὑπάρχοντα ᾗ ὄν*). (2) *Das schlechthin Seiendes Genannte wird vielfach gesagt*: *a*) *das Accidentelle, b*) *das Wahre und das Falsche* (*das Nichtseiende*), *c*) *die nach den Kategorien bestimmten Arten des Seienden, d*) *alles was nach innerer Möglichkeit oder nach wirklicher Thätigkeit.* (ad a): Das Accidentelle ist das Zufällige und nicht Gegenstand einer Wissenschaft, weil es weder immer noch meistens ist. (3) *Es gibt entstehbare und vergängliche Prinzipe und Ursachen* (die des Accidentellen) *ohne Entstehen und Vergehen.* Denn alles was Entstehen und Vergehen hat, lässt sich streng auf eine Ursache zurückführen, ist also nicht zufällig sondern nothwendig. (4) (ad b): *Das Seiende als Wahres und Nichtseiende als Falsches bezieht sich auf Verbindung und Trennung*; *beides zusammen auf Theilung des Widerspruchs* (logisch!). *Denn das Wahre enthält die Bejahung in Bezug auf Zusammengehöriges, die Verneinung in Beziehung auf das Nichtzusammengehörige; das Falsche den Widerspruch dieser Theilung. Das Wahre und Falsche ist nicht in den Gegenständen* (nicht objectiv), *sondern im Denken* (subjectiv). Solches Seiendes ist nicht Seiendes als Seiendes und da das Denken das Seiende nach seinen durch die Kategorien bestimmten Arten verknüpft oder trennt, so sind es diese, (ad c) welche Met. *Z.* in Betrachtung zu ziehen sind. (1) *Offenbar ist* (unter den Kategorien, cf. §. 101, 1.) *das erste Seiende das Was, welches die Wesenheit bezeichnet.* Alle andere Kategorien heissen Seiendes, nur weil sie von einem derartigen (concreten) Seienden ausgesagt werden, und haben kein selbständiges Dasein. (2) *Es scheint die Wesenheit am offenbarsten in den* (natürlichen) *Körpern zu sein* (Thiere, Pflanzen, — Feuer, Wasser, Erde etc.). (3) Es wird die Wesenheit vierfach unterschieden: *sowohl das Was-war-sein, als das Allgemeine, als das Geschlecht* (Gattung) *scheint eines jeglichen Wesenheit zu sein, und das vierte das diesen Zugrundeliegende. Dieses ist das, in Bezug auf welches die andern ausgesagt werden, welches aber selbst nicht in Bezug auf ein anderes gesagt wird. Als solches wird auf gewisse Weise die Materie* (Stoff) *auf andere Weise die Gestalt* (*μορφή*), *auf dritte das was aus jenen* (z. B. Erz — Ideal — Bildsäule). *Materie nenn ich, die an und für sich weder als Was, noch als Wieviel, noch als irgend ein anderes* (nach einer Kategorie), *wodurch das Seiende bestimmt wird, gesagt wird.* Die Materie kann daher nicht die Wesenheit sein. *Denn es gibt etwas* (die Wesenheit) *in Bezug worauf jedes von diesen* (die Kategorien) *ausgesagt wird, dessen Sein verschieden und nach jeglicher von den Kategorien: denn das Uebrige wird von der Wesenheit ausgesagt, — diese selbst aber von der Materie. Das Selbständige und das Dieses* (das individuell Einzelne) *scheint am meisten der Wesenheit einzuwohnen; daher möchte die Form und das was*

aus beiden mehr als die Materie Wesenheit zu sein scheinen. — Die Form ist in Betracht zu ziehen. (4) Es wurde angegeben (oben sub 3) *Wesenheit sei das Was-war-sein. Dieses* (das τὸ τί ἦν εἶναι) *ist jegliches welches an und für sich ausgesprochen wird*, davon also das Accidentelle auszuschliessen. (Das τὸ τί ἦν εἶναι ist das wahre Allgemeine, welches das Einzelne bestimmt, in ihm sich individualisirt, das Zufällige am Einzelnen, das schlecht Subjective, nicht in sondern neben sich habend, — unterschieden von dem καθόλου, dem abstract Allgemeinen). *Ist das Was-war-sein Etwas entweder überhaupt* (so dass es von jedem Seienden gilt) *oder nicht? Dasjenige was etwas war sein ist das Was-war-sein; wenn aber Anderes in Bezug auf Anderes gesagt wird, so ist es nicht was ein Dieses.* (Das individuell Diese wird durch die Eigenschaften nicht völlig und seinem Wesen nach ausgesprochen). *So dass das Was-war-Sein bei alle dem stattfindet, dessen Begriff Bestimmung ist. Bestimmung aber ist noch nicht, wenn Wort* (Name) *und Begriff dasselbe bezeichnen* (*denn sonst wären alle Begriffe Bestimmungen*), *sondern wenn der Begriff ein erstes Etwas ausspricht. Derartiges ist, was nicht als Anderes von Anderem ausgesagt wird.* (Nicht abstracte oder collective Begriffe, sondern concrete drücken das Wesen aus). *Also wird das Was-war-sein nur den unter eine Gattung gehörenden Arten einwohnen, denn nur diese scheinen nicht nach Theilnahme und nach Affection und nicht als accidentell gesagt zu werden.* Während also das Was etwas ist, der Begriff, zunächst und ursprünglich die Wesenheit und das concrete Einzelne bezeichnet, drückt es nur abgeleitet die übrigen Kategorien aus, beziehungsweise, gewissermaassen. — (5) *Dass nun die Bestimmung der Begriff des Was-war-sein, und dass das Was-war-sein allein oder zumeist und zuerst und einfach den Wesenheiten zukommt, ist offenbar.* (6) Es widerlegt sich nun die Ideenlehre. Ist die Idee jedes Dinges verschieden von dem Dinge selbst, so dass die Ideen getrennt existiren; so gibt es a) von dem Wirklichen keine Wissenschaft, denn dieses ist Besonderes und wird erkannt, wenn das Wesen des Besonderen erkannt wird; und b) haben die Ideen kein Sein. (Denn ist das Seiende selbst Nichtseiendes, so ist auch das Sein der Ideen Nichtsein). — *Aus diesen Gründen ist Eins und Dasselbe, nicht accidentell* (wie in der Ideenlehre das Einzelne gegen die Idee), *ein Jegliches selbst und das Was-war-sein, und das Wissen von einem Jeglichen ist das Wissen von dem Was-war-sein, so dass auch nach der Erklärung* (es zeigt sich solche Einheit bei der Auseinandersetzung dessen, was Jegliches ist) *nothwendig, dass beides Eins ist* (der Begriff und das Besondere), welches beim Accidentellen nicht der Fall ist. — (7) *Von dem Werdenden wird Einiges durch Natur, Anderes durch Kunst, Anderes durch Zufall. Alles Werdende aber wird durch Etwas und aus Etwas und zu Etwas. Das Woraus ist die Materie* (Stoff); *das Wodurch ein von Natur Seiendes; das Was ein Mensch, eine Pflanze oder irgend etwas dergl., was wir am meisten sagen, dass es Wesenheit. Jegliches durch Natur oder durch Kunst Werdende hat Materie, denn jegliches derartiges kann möglicherweise sein und nichtsein, und diess ist in jeglichem die Materie* (die indifferente Möglichkeit von Sein und Nichtsein). *Allgemein aber ist das Woraus Natur und das Wonach* (καθὸ) *Natur. Denn das Werdende hat Natur und das Wodurch ist die der Form nach bezeichnete, die gleichartige Natur, als dieselbe in einem Andern, denn der Mensch zeugt den Menschen. So also wird das Werdende durch die Natur. Die anderen Arten des Werdens werden Schöpfungen* (schaffende Thätigkeiten, ποιήσεις) *genannt.* Sie gehen aus *von Kunst, von innerer Möglichkeit oder von der Denkkraft* (διάνοια).

Einige werden sowohl von diesen als in der Natur durch Zufall. *Durch Kunst wird, dessen Form (εἶδος — Idee) in der Seele. Form aber nenne ich das Was-war-sein eines Jeglichen und die erste Wesenheit. Denn auch die Entgegengesetzten haben gewissermaassen dieselbe Form; denn die Wesenheit der Beraubung ist die entgegengesetzte, z. B. die Gesundheit der Krankheit.* Die Gesundheit ist der Begriff, durch dessen Negation die Krankheit begriffen wird. *Ich nenne aber Wesenheit ohne Materie das Was-war-sein. Von den Erzeugungen und Bewegungen aber wird die eine Denken genannt, die andere Schaffen; die vom Prinzip und der Form Denken, die aber von der Vollendung des Denkens Schaffen.* (Denken und Schaffen sind Bewegung, das Denken Bewegung des Prinzips und der Form, — nämlich nicht der äusserlichen, zufälligen Form, sondern der das Wesen ausdrückenden Form; und das Denken vollendet sich im Schaffen; die That ist in sich vollendetes Denken). Das Werdende muss etwas sein ehe es wird; das was wird, die Materie, ist der Begriff. (Vorhin wurde die Materie als indifferente Möglichkeit von Sein und Nichtsein bestimmt. Da nun das Nichtsein durch das Sein begriffen ist, — oder was dass. *die Wesenheit der Beraubung das Entgegengesetzte ist — ;* so ist die Materie eines jeglichen sein Begriff, insofern derselbe noch die blosse Möglichkeit des Seins und Nichtseins). (8) Alles ist Form sowohl als Materie (daher die Idee nicht getrennt zu nehmen) und zwar das Natürliche sowohl wie das Künstliche und das was aus innerer Möglichkeit; und Form wird nicht ohne Materie, Materie nicht ohne Form hervorgebracht. (9) Die Materie, weil in ihr die Erzeugung beginnt, hat das Prinzip der Bewegung theils in sich, theils nicht, und so entsteht Einiges durch Kunst, Anderes durch Ungefähr. Im Natürlichen ist der Saame dasselbe was beim Kunstwerke der Künstler: die innere Möglichkeit der Form, daher gewissermaassen dasselbe, wie das daraus Entstehende. Jede Wesenheit (— Individuum —) setzt eine andere in Wirklichkeit seiende Wesenheit voraus, die anderen Kategorien brauchen nur der innern Möglichkeit nach in der Wesenheit zu sein, und entwickeln sich zu der dieser Möglichkeit entsprechenden Wirklichkeit. (10) *Der Theil gehört sowohl der Form (Form nenne ich das Was-war-sein) als dem Ganzen an, welches aus Form und Materie; aber die Theile des Begriffs beziehen sich nur auf die Form, der Begriff aber auf das Allgemeine.* Die materiellen Theile sind nicht im Begriffe, nicht in Form und Wesenheit. — (13) Das Allgemeine kann nicht Wesenheit sein (cf. oben *Z*, 3.), weil es eher eine Beschaffenheit als ein bestimmtes Etwas bezeichnet, nicht dem Begriff entspricht, daher nicht die Wesenheit in ihrem individuellen Dasein bestimmt etc. (16) Das Eins und das Seiende sind allen Dingen gemeinsam und können daher nicht Wesenheiten sein. Kein Allgemeines kann abgesondert ausserhalb des Einzelnen (an und für sich) existiren, während den Wesenheiten An-und-für-sich-sein zukommt. (Daher die Ideenlehre mit sich selbst im Widerspruche, weil die Ideen: a) Allgemeinheiten, b) an und für sich). (17) Es zeigt sich, *dass die Frage nach der Ursache* (das Warum?) *die nach dem Was-war-sein ist. Man sucht die Ursache der Materie, und diese ist die Form, wodurch etwas ist, oder die Wesenheit. Die Natur selbst ist Wesenheit, sie ist aber nicht Element, sondern Prinzip. Element ist in welches ein Vorliegendes als Materie getheilt wird.* Met. *H.* (1) Der Inhalt der bisherigen Untersuchung wird recapitulirt. Die *allgemein angenommenen sinnlich wahrnehmbaren Wesenheiten* sollen näher betrachtet werden. *Sie haben alle Materie. Es ist aber Wesenheit das Zugrundeliegende: theils die Materie (Materie aber nenne ich was nicht nach Thätigkeit,*

sondern nach innerer Möglichkeit ein Dieses ist), *theils der Begriff und die Gestalt, was als Dieses seiend dem Begriffe nach besondert* (selbständig, individuell ist); *drittens aber das aus jenen, welches allein Entstehen und Vergehen hat und schlechthin besondert ist; denn von den Wesenheiten nach dem Begriffe sind es einige* (die ersten Wes. od. Substanzen), *andere nicht* (zweite Wes. cf §. 101, 1. p. 241.). (2) Welches ist aber der thätigen Wirklichkeit nach die Wesenheit des Sinnlichwahrnehmbaren? Die das Sein der Materie bestimmende Wesenheit: die Gestalt, das *Was-war-sein; (3) denn dieses kommt der Form und der thätigen Wirklichkeit zu. Solche Wesenheit ist nothwendig ewig, oder vergänglich ohne zu vergehen und ist geworden ohne zu werden.* Es wurde oben gezeigt, *dass die Form niemand macht u. dass sie nicht geworden, sondern geschaffen wird als ein Dieses.* Die (formelle) Wesenheit hat Analogie mit der Zahl, nämlich als Bestimmung, Begriff, insofern sie aus mehren Untheilbaren besteht, welche Eins. (4. 5.) Der specif. Unterschied der Materie führt sich zurück auf die Entwicklung der innern Möglichkeit, mithin auf die Einheit von Materie und Form, und es fragt sich nur, (6) *welches die Ursache der Einheit sei.* Die Antwort ergibt sich daraus: *dass die Materie der Möglichkeit nach, die Form der thätigen Wirklichkeit nach ist — Dasselbe, nämlich das Was-war-sein, welches ohne Weiteres* (εὐθύς) *Eins wie Seiendes ist.* Met. Θ. (1) (ad d; s. oben met. *E*, 2.) *Bestimmungen über innere Möglichkeit* (δύναμις) *und Wirklichkeit* (ἐντελέχεια — ἐνέργεια, Thätigkeit, thätige Wirksamkeit, für κατ' ἐνέργειαν auch κατὰ τὸ ἔργον). In Bezug auf Vermögen wird sich auf Früheres berufen (*Δ*, 12.); die wahre Möglichkeit ist das *Prinzip der Veränderung in einem Andern sofern es ein Anderes. Es ist gewissermaassen Eine Möglichkeit des Afficirens und des Afficirtwerdens, gewissermaassen eine verschiedene* (es setzt Eines das Andere voraus und kommt doch zur Wirklichkeit nur im Einssein). *Die Unmöglichkeit und das Unmögliche ist die einer solchen Möglichkeit entgegengesetzte Beraubung, so dass jegliches Vermögen Desselben und in Bezug auf Dasselbe Unmöglichkeit* (cf. *Z*, 7.). Es werden unterschieden unvernünftige Möglichkeiten (in den Leblosen) und vernünftige (in den Beseelten). *Alle Künste, hervorbringende Fertigkeiten und Wissenschaften sind* (vernünftige) *Möglichkeiten, denn sie sind verändernde Prinzipe in einem Andern sofern es ein Anderes. Die vernünftigen Möglichkeiten beziehen sich auf das Entgegengesetzte* (z. B. Heilkunst auf Gesundheit und Krankheit); *die unvernünftigen auf Eins allein* (das Warme nur auf das Wärmen); weil jene als Begriff sind, derselbe Begriff aber den Gegenstand und dessen Beraubung angibt (cf. *Z*, 7.), nämlich durch Verneinung und Aufhebung. In demselben Dinge aber entsteht nicht das Entgegengesetzte, daher die unvernünftigen (unmittelbaren) Möglichkeiten nur auf Eins allein sich beziehen. (3) Gegen Megariker und Sophisten zeigt Aristot.: *Es geht an, dass etwas die Möglichkeit habe zu sein, nicht aber es sei, und dass etwas die Möglichkeit habe nicht zu sein, aber sei; und ähnlich auch in Bezug auf andere Kategorien* (z. B. Stehen). *Es hat aber Möglichkeit das, welchem, wenn thätige Wirksamkeit stattfindet, nichts unmöglich ist von demjenigen, dessen Möglichkeit zu besitzen es ausgesagt wird.* Die Bewegung scheint vorzugsweise Thätigkeit, daher ist von der Bewegung auf das Uebrige der Ausdruck Thätigkeit oder thätige Wirksamkeit übertragen, welche mit Wirklichkeit (ἐντελέχεια) in innerem Zusammenhange steht. So *kann zwar Nichtseiendes der Möglichkeit nach sein, aber* (wie man auch nicht sagt, dass es bewegt sei) *ist nicht, weil es nicht nach Wirklichkeit ist.* (5) Erworbene Möglichkeiten (z. B. Künste)

setzen Thätigkeit voraus, angeborne und die Möglichkeit afficirt zu werden nicht. Da die vernünftigen Vermögen nicht wie die unvernünftigen auf Eins, sondern auf das Entgegengesetzte gehen, *so muss etwas Anderes sein, welches sie beherrscht; dieses nenne ich Begehr oder Wille.* Das Vernunftbegabte vermag zu thun nach Begehr und Möglichkeit, und wenn ihm dem Afficirenden ein Afficirbares gegenwärtig ist; aber nicht zugleich das Entgegengesetzte. (6) *Es ist die thätige Wirksamkeit das Vorhandensein des Gegenstandes, aber nicht so wie wir sagen, dass er nach Möglichkeit sei. Die Thätigkeit verhält sich zur Möglichkeit wie z. B. das Bauende zum Baukünstler, das Erwachte zum Schlafenden, der Sehende zu dem welcher die Augen verschliesst aber sehen kann* Bewegung und Thätigkeit sind noch zu unterscheiden, jene ist unvollendet, weil ihr Ziel ein anderes als sie selbst, diese ist vollendet, hat ihr Ziel in sich selbst. (7) *Wann ein jedes der Möglichkeit nach und wann nicht, ist zu bestimmen* Manches ist die Möglichkeit noch nicht an sich selbst, sondern erst nachdem es sich verändert (Erde als Erz Möglichkeit der Bildsäule). Diess veranlasst die Bemerkung, (8) *dass die Thätigkeit früher als die Möglichkeit, und zwar* 1) *dem Begriffe nach, denn dadurch dass es thätig zu sein vermag ist das zuerst Möglichkeit Besitzende möglich. Es muss also Begriff und Erkenntniss der Thätigkeit eher stattfinden,* als Begriff und Erkenntniss der Möglichkeit; 2) *der Zeit nach, weil das der Art nach Dasselbe früher sein muss, nicht das der Zahl nach Dasselbe* (z. B. der Mensch setzt einen andern, also der Zahl nach Verschiedenes, Menschen, also der Art nach dasselbe, voraus, nämlich den ihn zeugenden); *denn durch ein nach Thätigkeit Seiendes wird stets aus dem nach Möglichkeit Seienden ein nach Thätigkeit Seiendes;* 3) *nach der Wesenheit, weil a) das dem Werden nach Spätere das der Form und Wesenheit nach Frühere* (der Knabe setzt den Mann voraus), *weil b) jegliches Gewordene auf ein Prinzip und ein Ziel geht, denn Prinzip ist das Wesswegen und des Zieles wegen ist das Werden. Die Thätigkeit ist das Ziel, ihretwegen nimmt man die Möglichkeit an. Thätigkeit ist That, daher wird auch das Wort Thätigkeit von That* (ἔργον) *gesagt, und zweckt ab* (συντείνει) *auf Wirklichkeit* (πρὸς τὴν ἐντελέχειαν). *Wesenheit und Form ist Thätigkeit. Eine Thätigkeit setzt der Zeit nach eine andere voraus bis zu der immer und zuerst bewegenden. Die Thätigkeit ist aber auch vorzüglicher als die Möglichkeit, denn c) das Ewige ist* (es welches) *der Wesenheit nach früher als das Vergängliche. Es ist aber nichts* (was) *nach Möglichkeit ewig. Der Grund ist dieser: Jegliche Möglichkeit bezieht sich auf den Gegensatz — das Mögliche kann sein und nichtsein; was aber nicht zu sein vermag, kann nicht sein; was nicht sein kann, ist vergänglich, entweder schlechthin oder doch in Bezug auf den Theil von welchem das Nichtsein-können ausgesagt wird, und zwar vergänglich nach Ort, oder Quantität oder Qualität, schlechthin vergänglich das was nach Wesenheit. Nichts also von dem Unvergänglichen schlechthin ist nach Möglichkeit ein schlechthin Seiendes* (keine Möglichkeit ist Wesenheit); *wohl aber kann dieses in Bezug auf etwas* (als Qualität etc.) *der Fall sein; eben so auch nichts von dem was aus Nothwendigkeit ist.* (9) *Die Thätigkeit ist besser und ehrenwerther als eine herrliche Möglichkeit,* weil die Möglichkeit auch auf das Entgegengesetzte geht, die Thätigkeit auf eins, auf das Gute oder auf das Schlechte; *weil aber das Schlechte seiner Natur nach später als die Möglichkeit* (denn nur diese nicht die Thätigkeit kann sich zum Gegentheile bestimmen), *so folgt, dass das Schlechte* (Böse, alles Ne-

gative) *ausser den Dingen nicht existirt. Also ist auch nicht in dem was von Anfang und im Ewigen weder Schlechtes, noch Fehl, noch Verderbtes; denn auch das Verderben gehört zum Schlechten.* Auch das Denken ist Thätigkeit und man erkennt dass die Möglichkeit zur Thätigkeit fortführt. Handeln und Denken sind dasselbe, denn auch beim Handeln ist die Thätigkeit der Zahl nach später, als die Möglichkeit. (10) Nochmals wird nun das Sein als Wahres und Falsches wie oben met. *E*, 4. besprochen und daraus geschlossen, dass *man sich über das was etwas ist und nach Thätigkeit, nicht täuschen kann, sondern nur es bemerken oder nicht.* Das Bemerken desselben ist Wahrheit, es findet nur Unwissenheit in Bezug auf dasselbe statt, nicht Falschheit und Betrug. Met. *I*. Der bisherigen Betrachtung über das Seiende schliesst sich nun die Betrachtung über das Eins an. Eins und Vieles (das abstracte Sein von Form und Materie) werden durchgenommen und auf diesen alle übrigen Gegensätze zurückgeführt, welches wir mit Beziehung auf met. *Γ*, 2. übergehen können. Met. *K*. enthält zunächst Recapitulation des bisher Durchgenommenen, namentlich werden die schwierigen Fragen (cf. met. *B*) in Erinnerung gebracht, zum Theil aus den gewonnenen Resultaten beantwortet, zum Theil das Bedürfniss fernerer Untersuchung angeregt. Wichtig für das Folgende sind die sich anschliessenden Untersuchungen über die Bewegung, das Unendliche und die Veränderung. (9) *Es gibt so viele Arten der Bewegung und Veränderung als es Arten des Seienden* (nach den Kategorien) *gibt. Da aber bei jeglichem Geschlecht unterschieden ist das was nach innerer Möglichkeit und das was nach Wirklichkeit, so nenne ich Bewegung die Thätigkeit des nach Möglichkeit Seienden insofern es ein solches.* (Nicht also die Thätigkeit schlechthin, cf. met. *Θ*, 7.). *Bewegung findet aber statt, wenn die Wirklichkeit sie selbst* (nicht als Möglichkeit) *ist, weder früher, noch später. Die Bewegung gehört dem nach Möglichkeit Seienden an, wenn ein nach Wirklichkeit Seiendes thätig ist, entweder es selbst oder ein Anderes, wodurch es beweglich.* Es ist also die Bewegung weder die Möglichkeit selbst noch die Thätigkeit selbst, *sie ist sowohl Thätigkeit als auch nicht Thätigkeit* (der abstracte Gedanke des sich Bezeugen der innern Möglichkeit als das was sie ist, nämlich als Thätigkeit). Die Thätigkeit ist das Bewegende, die Möglichkeit das Bewegliche, beide sind Eins: Bewegung des Wirklichen, wie steil und abschüssig dasselbe ist. (10) Es wird bewiesen, dass das Unendliche nicht etwas Individuelles und keine Wesenheit sei; es ist nur accidentell, nicht Prinzip. Es gibt auch unter den sinnlich Wahrnehmbaren kein Unendliches, welches ein Dieses. (11) Die Veränderung wird auf Bewegung zurückgeführt. Es wird unterschieden: 1) Erzeugung = Veränderung aus dem Nichtsubstrat in das Substrat (das Zugrundeliegende), ist nicht Bewegung (weil das sich Bewegende nicht Nichts sein kann); 2) Vernichtung = Veränderung aus dem Substrat in das Nichtsubstrat, ist nicht Bewegung (weil die Bewegung nicht Nichts zum Ziel haben kann). *Da nun jede Veränderung Bewegung ist, so* (hat nur die dritte Art der Veränderung Wahrheit) *ist allein die Bewegung aus Substrat in Substrat.* (Dieses entspricht dem angegebenen Verhältnisse von Möglichkeit und Thätigkeit, welches Bewegung). (12) Endlich wird gezeigt, dass Bewegung nur beim Quantitativen, Qualitativen und Ort, aber nicht bei einer andern Kategorie stattfinden könne. Met. *Λ*. Die Untersuchung über die Wesenheiten wird wieder aufgenommen und nun mit Zuziehung der gefundenen Resultate zu Ende geführt. (1) *Wesenheiten sind drei: die sinnlich wahrnehmbare, vergängliche Wesenheit; die sinnlich wahrnehmbare ewige Wesenheit; die unbewegliche ewige We-*

senheit. 1) *Die sinnlich wahrnehmbare vergängliche Wesenheit.* Alle Veränderung geht aus dem Entgegengesetzten oder Mittleren (nämlich durch Beraubung, s. oben; diese Gegensätze der Veränderung werden allgemein angeführt: substantiell — Erzeugung und Vernichtung; quantitativ — Vermehrung und Verminderung; qualitativ — Umwandlung; örtlich — Uebergang, φορά), und es muss ein Zugrundeliegendes geben: die Materie *Die Materie, als die zwiefache Möglichkeit habend* (positiv und negativ), *muss sich nothwendig verändern. Da aber das Seiende doppelt, so muss sich Alles aus dem nach innerer Möglichkeit Seienden in das nach Thätigkeit Seiende verändern. Nicht nur accidentell also trifft es sich, dass aus dem Nichtseienden wird, sondern alles wird auch aus dem Seienden, nämlich aus dem Vermögen nach Seienden, aber der Thätigkeit nach Nichtseienden* (diess ist der Begriff der Materie, cf. met. *II*, 1.). *Drei sind also Ursachen und drei Prinzipe; zwei der Gegensatz, einerseits Begriff und Form, andrerseits Beraubung, das dritte die Materie* (3). Aus dem Früheren (cf. met. *II.*) wird gezeigt, *dass weder die Materie entsteht, noch die Form, sofern beide letzte.* (Es ist der Kreislauf: das der Thätigkeit nach Seiende erzeugt das der Möglichkeit nach Seiende aus sich selbst und dieses aus sich selbst das der Thätigkeit nach Seiende). (4. 5) Die Prinzipe sind nach Analogie, d. h. abstract: Materie, Form, Beraubung, wozu noch die Bewegung kommt (welche wegfällt, insofern nicht von der ersten bewegenden Ursache die Rede ist, sondern die Form oder das Gegentheil im Denkbaren, das der Thätigkeit nach Seiende für das der Möglichkeit nach Seiende im Sinnlich-wahrnehmbaren als Prinzip der Bewegung zu betrachten ist). Elemente sind nur: Materie, Form und Beraubung, weil das Prinzip der (ersten) Bewegung nicht einwohnt (also nicht Element ist), sondern ausserhalb befindlich ist. Prinzipe und Elemente sind aber Ursachen. Es ist aber (nicht abstract) Ursache von Allen die Wesenheit. (6). 2) *Es muss nothwendig eine ewige unbewegliche Wesenheit sein.* Wären alle Wesenheiten vergänglich, so müsste auch Bewegung und Zeit aufhören, welches unmöglich, da das Früher und Später nicht ohne die Zeit ist (das Nachher nach der Zeit ist selbst Zeit). Die Bewegung muss also auch wie die Zeit stetig sein, welches nur die örtliche und zwar die Kreisbewegung ist. Eine solche hervorzubringen ist nicht fähig was nach Möglichkeit ist (denn dieses ist auch des Gegentheils fähig, nur einer dem Begriffe nach nicht stetigen Bewegung), *mithin muss ein Prinzip existiren, dessen Wesenheit Thätigkeit ist*, das folglich ewig und nicht materiell ist. (Das schlechthin Thätige ist gar nicht nach Möglichkeit und nicht materiell, daher auch: zwar bewegend, aber nicht bewegt, wie in dem gedrehten Kreise der Mittelpunkt Alles dreht und eben darum ruht). (7) *Es gibt ein immer Bewegtes in unaufhörlicher Bewegung, diese aber ist Kreisbewegung. Es ist mithin Etwas und welches bewegt. Da aber das Bewegte auch Bewegendes ist, so ist folglich ein mittleres Etwas, welches nichtbewegt bewegt, ewig und Wesenheit und Thätigkeit ist. Es bewegt aber so: das Begehrbare und Erkennbare bewegen als nichtbewegtes, und sind dem Ursprunge nach Dasselbe. Begehrbar nämlich ist das erscheinende Schöne, wollbar das erste seiende Schöne. Wir begehren mehr weil es gut scheint, als dass es gut scheint, weil wir begehren. Prinzip aber ist die Erkenntniss; die Vernunft aber wird von dem Erkennbaren bewegt; erkennbar aber ist an und für sich die zweite Reihe* (das Objective) *und in dieser ist die Wesenheit das erste und in dieser* (in der Wesenheit) *die einfache und nach Thätigkeit seiende. Es ist aber das Eins und das Einfache nicht Dasselbe. Denn das Eins zeigt ein*

Maass an, das Einfache aber es als ein sich wie verhaltendes. Aber auch das Schöne und das durch sich selbst Wählbare ist in derselben Reihe; und es ist das Beste stets oder ihm analog das Erste. Dass aber das Wesswegen unter den Unbewegten, ist offenbar aus der Bestimmung (des Begriffs der Bewegung, cf. *H*, 1.). *Es ist nämlich das Wesswegen für etwas ein solches, welches es theils ist, theils nicht ist. Es bewegt weil es geliebt wird, und bewegt bewegt es das Uebrige. Wenn nun etwas bewegt wird, so trifft sich's, dass es sich auch anders verhält. Wenn daher der erste Uebergang und Thätigkeit es ist, wodurch bewegt wird, so trifft sichs, dass diese sich anders verhalten kann dem Orte nach und nicht der Wesenheit nach. Da aber etwas ist bewegendes, welches selbst unbewegt ist, indem es nach Thätigkeit ist, so trifft sichs nicht, dass dieses jemals anders sich verhalte. Uebergang nämlich ist die erste von den Veränderungen, der erste Uebergang die Kreisbewegung. In dieser aber bewegt jenes* (das unbewegt Bewegende). *Es ist also ein nothwendig Seiendes, und als nothwendig ist es schön, und so Prinzip. Denn das Nothwendige ist so vielfach: das durch Gewalt weil es gegen den Trieb; das ohne was nicht das Gute; das was sich nicht anders sondern einfach verhält. Von einem derartigen Prinzip also hängt der Himmel und die Natur ab. Seine Seligkeit* (διαγωγή) *ist die vollkommenste, deren wir nur kurze Zeit theilhaft; denn so ist jenes immer, uns unmöglich, da auch die Lust Thätigkeit desselben; und daher ist Wachen, Wahrnehmung, Erkenntniss das angenehmste, durch sie Hoffnungen und Erinnerungen. Die Erkenntniss an und für sich bezieht sich auf das Beste an und für sich, und die vorzüglichste auf das vorzüglichste. Sich selbst erkennt die Vernunft nach Theilnahme am Erkennbaren, denn erkennbar wird sie berührend und erkennend. So dass dasselbe Vernunft und Erkennbares* (das Erkennende und das Erkannte, die subjective und die objective Vernunft). *Denn das das Erkennbare und die Wesenheit zu fassen Vermögende ist die Vernunft; es habend ist sie thätig. So dass jenes mehr als dieses, was die Vernunft Göttliches zu haben scheint, und die Anschauung* (θεωρία, die Philosophie, cf. d. Folg.) *das Süsseste und Herrlichste ist. Wunderbar, wenn der Gott sich immer also wohl verhält wie wir zuweilen, noch wunderbarer, wenn wohler. So aber verhält er sich und lebt und ist da. Denn die Thätigkeit der Vernunft ist Leben, jener aber ist die Thätigkeit. Thätigkeit an und für sich ist sein herrlichstes und ewiges Leben. Wir sagen aber der Gott sei ewiges herrlichstes Leben; so dass Leben und stetige und ewige Dauer dem Gotte zukommt; denn solches ist Gott. — Dass es also eine ewige sowohl unbewegliche als von den sinnlich Wahrnehmbaren abgetrennte Wesenheit gibt, ist aus dem Gesagten klar. Es ist aber auch gezeigt worden, dass eine solche Wesenheit keine Grösse haben könne, sondern theillos und unzertrennbar ist. Denn sie bewegt die unendliche Zeit, nichts Begrenztes aber hat unendliche Kraft. Da aber jegliche Grösse entweder unendlich oder begrenzt, so hätte sie desswegen keine begrenzte Grösse; keine unendliche aber, weil es überhaupt keine unendliche Grösse gibt. Aber auch, dass sie unafficirbar und unveränderlich ist, ist klar, denn die übrigen Bewegungen alle sind später als die örtliche.* (8) Es fragt sich nun, ob nur Eine solche Wesenheit zu setzen sei, oder ob mehre und wie viele. *Das Prinzip und das Erste der Seienden ist unbewegt sowohl an und für sich als in Beziehung auf Accidentelles, bewegend die erste ewige und einige Bewegung. Da aber das Bewegte noth-*

wendig von Etwas bewegt werden, und das erste Bewegende an und für sich unbewegt sein, und die ewige Bewegung vom Ewigen und die einige vom Einen bewegt werden muss, wir aber ausser dem einfachen Gange des All, welchen wir sagen, dass die erste und unbewegte Wesenheit bewege, andere Gänge sehen, die ewigen Gänge der Planeten (denn ewig und stillstandlos ist der im Kreise bewegte Körper, wie in der Physik gezeigt wird); so ist nothwendig, dass auch jeder dieser Gänge von einer an und für sich unbewegten und ewigen Wesenheit bewegt werde. Damit ist Aristoteles 3) zu den *zwar sinnlich wahrnehmbaren aber ewigen Wesenheiten gekommen:* den Gestirnen. *Dass aber Ein Himmel* (Eine Welt) *ist offenbar. Denn wenn mehre Himmel, wie mehre Menschen sind, wären, so würde das Prinzip in Beziehung auf jeglichen der Art nach Eins sein, der Zahl nach viele. Aber was der Zahl nach vieles ist, hat Materie — das erste Was-war-sein hat aber nicht Materie, denn es ist Wirklichkeit. Eins also ist nach Begriff und Zahl das erste bewegende unbewegte Seiende; und das Bewegte also auch immer Ein stetig Einiges. Also ist Ein einiger Himmel.* (9) Die Vernunft wird noch einmal näher in Betracht gezogen; Schwierigkeiten in Bezug auf sie werden überwunden. *Sich selbst erkennt die Vernunft und es ist die Erkenntniss: Erkenntniss der Erkenntniss* (Gedanke des Gedanken). (10) *Alles ist* (im All) *zusammengeordnet zu einem Einigen*, und obschon Alles sich unterscheidet und in sofern auch zu Grunde geht, ist es doch so, dass es sich mit Allem zum Ganzen zusammenschliesst. So *hat die Natur des Ganzen das Gute und das Beste in sich.* Met. *M.* und *N.* werden die Ideen und das Mathematische, welche von Einigen für Wesenheiten ausgegeben worden (cf. met. *H*, 1.) näher betrachtet und dieselben enthalten eine Kritik der pythagor. und platon. Philosophie.

Es geht aus dem Mitgetheilten hervor, dass die Eigenthümlichkeit der aristot. Philosophie namentlich durch die von Aristoteles eingeführten Ausdrücke δύναμις (Möglichkeit — innere Möglichkeit), ἐνέργεια (Thätigkeit — thätige Wirksamkeit) und ἐντελέχεια (Wirklichkeit) bezeichnet ist. Der Sinn der beiden ersten dieser Ausdrücke ist mit hinlänglicher Bestimmtheit von Aristoteles selbst (vergl. noch de an. *B*, 5.) angegeben. Was die ἐντελέχεια betrifft, so wird sie häufig mit ἐνέργεια gleichbedeutend ausgesagt, auch de an. *B*, 4 (p. 415. b, 14.) definirt als τοῦ δυνάμει ὄντος λόγος, so wie de an. *B*, 1 (p. 412, 10.) als εἶδος. Auch stimmt hiermit genau überein wenn es met. *Λ*, 8 (p. 1074, 35.) heisst: *das erste Was-war-sein hat nicht Materie, denn es ist* ἐντελέχεια, nämlich reine ἐντελέχεια, wie es vorher (z. B. met. *Λ*, 6 p. 1071, b, 20.) als seinem Wesen nach ἐνέργεια bezeichnet worden ist. Es ist aber ἐντελέχεια mit ἐνέργεια nicht schlechthin dasselbe. Das Wort ist gebildet aus ἐν ἑαυτῷ τέλος ἔχον und bezeichnet somit das Wirkliche, welches nach Aristoteles Selbstzweck ist. Hiernach sind δύναμις und ἐνέργεια, in denen das Zusichselbstkommen des Wirklichen als in seine Momente auseinandergehalten wird, Seiten der ἐντελέχεια, und zwar so, dass in dem Zusichselbstkommen die δύναμις als das gegen die ἐνέργεια Verschwindende auftritt und mithin da wo (wie im Unbewegt-Bewegenden) nur völlige ἐνέργεια ist, mit dieser die ἐντελέχεια zusammenfällt, während sonst dem Bewegten (δύναμις) und dem Bewegenden (ἐνέργεια) beiden zusammen die ἐντελέχεια zukommt (cf. met. *K*, 9 fine). Biese (Phil. des Arist. Bd. I. S. 480. Anm.) übersetzt daher ἐντελέχεια *der durch die Formbestimmung entwickelte Zweckbegriff.* — Aus dem Schluss von Met *Λ.* sieht man auf das bestimmteste wie Unrecht diejenigen thun, welche den Arist. als einen Realisten dem Idealisten Platon entgegenstellen.

§. 103. *Physik.*

Die Physik ist als philosophische Wissenschaft die Betrachtung der selbständigen und bewegten Substanzen (Wesenheiten) [1]), und da Aristoteles von diesen auch in der Metaphysik ausgeht um über sie hinaus zu der unbewegt bewegenden selbständigen Substanz fortzuschreiten, so ist die Physik wesentlich schon in der Metaphysik enthalten [2]). In der Physik wird aber von der allen sinnlichen Wesenheiten zu Grunde liegenden Natur ausgegangen. Diese ist Gegenstand der Erkenntniss und zu ihr als solchem kommt man aus der Betrachtung des Natürlichen, wie man aus ihrer Erkenntniss eben so zur Erkenntniss des Natürlichen fortschreitet, weil dieses in Wahrheit selbst die Natur zur Voraussetzung und zum Zweck hat [3]). Die Natur ist aber a) als Ursache Wesswegen zu fassen (als Zweck, Form, Gestalt, Begriff, Thätigkeit); b) als Nothwendigkeit (Naturgesetze — Materie, innere Möglichkeit), und endlich ist c) der innere Zusammenhang dieser scheinbar widersprechenden Bestimmungen der Natur zu begreifen, wie solches bereits in der Metaphysik geschehen ist [4]). Der Grund der Mannigfaltigkeit, Unvollkommenheit und Veränderlichkeit (Vergänglichkeit) in der Natur ist näher in Betrachtung zu ziehen [5]). Weiter hat dem Arist. die Physik die Aufgabe, die einzelnen Erscheinungen auf jene allgemeinen Bestimmungen und ihr Identitätsverhältniss zurückzuführen [6]), namentlich die abstract allgemeinen Bestimmungen: Unendlichkeit, Raum, Zeit, Bewegung, aus dem Wesen der Natur zu erkennen, indem er sie aus demselben ableitet und sie auf dasselbe zurückführt [7]). Endlich schliesst sich hieran ein Nachweis der aufgefundenen Erkenntnisse in den Erfahrungen beim Anblicke der Welt, welcher an allen denjenigen Mängeln leiden muss, an denen die Erfahrungen selbst zur Zeit des Arist. noch litten, und obschon in dieser Nachweisung einerseits eine detaillirte Ausführung der philosophischen Erkenntniss des Aristoteles, andererseits ein Schatz tiefsinniger, durch eifrige und vielseitige Naturbetrachtung unterstützter Bemerkungen enthalten ist,

so hat dieselbe für die Geschichte der Philosophie doch insofern kein Interesse, als sie zur Fortbildung der Philosophie nicht beigetragen [8]).

1) S. pag. 246. und met. *E*, 1. Cf. de coel. *A*, 1. *Γ*, 1. cf. phys. *A*, 2. *Γ*, 1. Die Werke, in denen die Naturphilosophie des Aristoteles enthalten, sind vorzüglich folgende: *Physica auscultatio* (Φυσικὴ ἀκρόασις), welche von historischen Bemerkungen wie die Metaph. ausgehend den Begriff der Natur, das Unendliche, die Bewegung, Raum, Zeit behandelt; *de Coelo* (περὶ Οὐρανοῦ), von der Natur des Körpers, von den Elementen, der Erde und den himmlischen Körpern u. s. w.; *de Generatione et corruptione* (περὶ Γενέσεως καὶ φθορᾶς); *Meteorologica* (Μετεωρολογικά); *de Mundo* (περὶ Κόσμου), dessen Echtheit bezweifelt wird. Hierzu kommen noch die mehr empirischen Werke: *de Animalium generatione*, — *historia*, — *incessu*, — *motu*, — *partibus*, *de Audibilibus*, *de Coloribus* u. s. w.

2) Vergl. namentlich met. *K*. *Λ*. Die Natur ist die ewige οὐσία in ihrer Entäusserung, sie als ausgehend und zurückkehrend zu sich selbst, daher ist sie dämonisch, nicht göttlich; de div. p. s. 2. (p. 462, b, 3.).

3) Der Begriff ist das erste und letzte (vergl. d. vorh. §§.). Phys. *B*, 1 (p. 193, b, 12.). *Die Natur als Werden ist der Weg zur Natur.*

4) Aristot. phys. *B*, 8. 9. *Man muss sagen, erstens wie die Natur eine der Ursachen Wesswegen* (Zweck), *dann über das Nothwendige, wie es sich in den natürlichen Dingen verhält. Es gibt eine Schwierigkeit: was hindert die Natur nicht wesswegen* (um eines Zweckes willen) *zu thun und nicht das was das Bessere? Sondern wie der Zeus* (der Himmel) *regnet, nicht damit er das Getreide fördere, sondern aus Nothwendigkeit. Denn das Aufgestiegene* (der Wasserdampf) *muss erkalten und das Erkaltete, Wasser geworden, herabfallen. Das Wachsen ist zu diesem Geschehenen ein Accidentelles. Was verhindert nun hiernach, dass sich so nicht auch die Theile in der Natur verhalten, denen das Wesswegen einzuwohnen scheint?* (d. h. warum könnte nicht auch bei alle dem, was um des Zweckes willen seine eigenthümliche Beschaffenheit zu haben scheint, diess was wir Zweck nennen nur accidentell mit jenem zusammenhängen, was nach blosser Nothwendigkeit ist?) *Es ist aber unmöglich, dass es sich auf diese Weise verhalte. Denn Alles was von Natur ist, geschieht so entweder immer oder zumeist, was bei dem Zufälligen und Willkührlichen nicht der Fall ist. Wenn also etwas entweder aus Zufall oder Wesswegen zu sein scheint, nicht aber möglich ist, dass dasselbe weder zufällig noch willkührlich ist, so muss es wesswegen sein. Derartiges ist aber von Natur Alles; es ist also das Wesswegen* (der Zweck) *in dem was von Natur wird und ist. Ferner worin ein Ziel* (Zweck, τέλος) *ist, desswegen* (in Beziehung auf dieses Ziel) *macht sich* (πράττεται, von der schöpferischen Thätigkeit der Natur in Jeglichem) *das Vorhergehende und das Folgende geschaffen. Also wie es sich macht, so ist es natürlich, und wie es natürlich ist* (πέφυκε), *so macht sich Jegliches, wenn nicht etwas hindert Es macht sich aber wesswegen und ist also natürlich wegen Dieses. Wenn z. B. das Haus von den von Natur Werdenden wäre, so würde es so werden, wie es jetzt durch Kunst wird; wenn aber das von Natur Seiende nicht nur durch Natur, sondern auch durch Kunst würde, so würde es eben so* (durch Kunst) *werden, wie es von Natur wird. Also wegen eines Anderen wird Anderes. Ueberhaupt vollendet die Kunst theils dasjenige,*

was die Natur nicht vermag zu Stande zu bringen, theils ahmt sie (das Natürliche) *nach. Wenn also das was durch Kunst ist wesswegen ist, so muss offenbar das was von Natur ist, wesswegen sein*; *denn auf gleiche Weise verhält sich gegen einander in denen die durch Kunst sind und in denen die durch Natur das Spätere zu dem Früheren* (um dessentwillen es ist). *Am meisten zeigt sich diess bei den Thieren, welche weder durch Kunst, noch durch Forschung, noch durch Ueberlegung wirken; daher Einige in Zweifel sind, ob Spinnen, Ameisen u. dergl. mit Verstand oder womit sonst arbeiten. Es ist klar, dass die derartige Ursache* (das Wesswegen) *in dem ist was von Natur wird und ist. Und da die Natur doppelt, nämlich einerseits als Materie, andrerseits als Gestalt, diese aber Ziel* (Zweck), *des Zieles wegen aber das Uebrige ist*; *so wäre diese* (die Gestalt) *die Ursache Wesswegen. Fehlerhaftes kommt aber auch in dem vor, was nach Kunst ist; also wird es sich auch in dem treffen, was nach Natur ist. Wenn nun Einiges nach Kunst ist, in welchem das richtige Wesswegen* (d. h. in welchem der Zweck nicht verfehlt ist), *in dem Verfehlten aber das Wesswegen zwar versucht aber nicht erreicht ist; so möchte es sich auf gleiche Weise auch in den natürlichen Dingen verhalten, und die Wunder* (monstra, τέρατα) *sind Verfehlungen jenes des Wesswegen. — Von Natur ist, was von einem Prinzip in ihm stetig bewegt zu einem Ziele kommt, von einem jeglichen* (Prinzip) *aber nicht das mit jeglichem Dasselbige und nicht das Zufällige, immer aber Dasselbige* (nämlich das Ziel ist dasselbe wie das Prinzip, aber nicht alle Ziele sind dieselben), *wenn nicht etwas hindert. Aber das Wesswegen und das was dieses* (des Wesswegen) *wegen mag auch von Zufall werden*, nämlich *accidentell. Denn der Zufall gehört zu den accidentellen Ursachen. Aber wenn Dieses immer oder zumeist geschieht, so ist es nicht accidentell und nicht durch Zufall; in den natürlichen Dingen ist es immer so, wenn nicht etwas hindert. — Die Natur gleicht dem, wenn einer sich selbst heilt.* (Object und Subject fallen in der Kunst auseinander, Form und Materie, in der Natur fallen beide zusammen). (9) *Das was aus Nothwendigkeit, ist es aus Voraussetzung oder schlechthin* (in den natürlichen Dingen)? Gewöhnlich hegt man die Meinung *das was aus Nothwendigkeit sei in der Entstehung*, z. B. ein Gebäude sei so beschaffen, weil die Steine als das schwerste zu unterst, darüber der leichtere Lehm und zu oberst das leichteste, das Holz, liegen müsse. Das Haus ist zwar *nicht ohne dieses*, aber nicht *um dieses willen* so geworden. *Also ist das Nothwendige aus Voraussetzung, nicht aber als Ziel*; *denn das Nothwendige ist in der Materie, das Wesswegen aber in dem Begriff. — Es ist klar, dass das Nothwendige in den natürlichen Dingen das als Materie ausgesprochene ist und die Bewegungen desselben. Und beide Ursachen* (Zweck und Nothwendigkeit) *sind von dem Natürlichen auszusagen, mehr aber das Wesswegen* (der Zweck ist die höhere Ursache), *denn dieses ist Ursache des Stoffs* (also der Nothwendigkeit), *nicht aber ist der Stoff Ursache des Zwecks; und der Zweck ist das Wesswegen, und das Prinzip ist von der Bestimmung und dem Begriff.* — Ueber den Unterschied der Werke der Kunst von denen der Natur cf. met. *K*, 7. phys. *B*, 1. (das Natürliche hat den Ursprung der Bewegung in sich selbst, in der Kunst fällt der Ursprung der Bewegung nicht in das Kunstwerk selbst, sondern in ein Anderes, in den Künstler), über deren Uebereinstimmung de gen. an. *Δ*, 2 (p. 767, 16.): *Alles nach Kunst oder Natur Werdende ist durch einen Begriff* (Grund, λόγῳ). — Vergl. noch zum Obigen de coelo *A*, 4 fine: *Der Gott und die Natur machen nichts vergeblich.* Pol. *A*, 2 (p. 1252, b, 32.): *Die Natur aber ist der Zweck*;

denn wie Jegliches ist nach vollendetem Werden, diess sagen wir sei die Natur eines Jeglichen; ib. (p. 1253, 9.), ib. *Δ*, 8 (p. 1256, b, 21.). — Natur als Materie und Form: phys. *B*, 1 (p. 193, 28 ss.), als Wesswegen: de an. *Γ*, 12 (p. 434, 31.). — Ueber das Wunder (*τέρας*): de gen. an. *Δ*, 4.

5) Derselbe ist schon in der Metaphysik in Betracht gezogen worden. Vergl. auch Anm. 4. Die Natur hat zu Ursachen und Prinzipen: a) die Form, b) die Materie, c) die Beraubung (met. *Λ*, 2 fine). Die letzte ist das Prinzip der Vielheit und Mannigfaltigkeit, weil sie der Grund der Unvollkommenheit in der Natur ist. Viel ist das Unvollkommene, Eines das Treffliche. Wie in der Kunst, so wird in der Natur dieses immer erstrebt (den Zweck zu erreichen, der in ihr selbst als Begriff liegt, cf. oben de an. *B*, 4.); aber es gelingt nur selten und zuletzt. Cf. Probl. *K*, 38.). Entstehen und Vergehen sind es, darin sich die Unvollkommenheit der Erscheinung darstellt (cf. met. *K*, 11.; u. Anm 7.); und da der Zweck in der Natur nicht der erreichte, sondern der erreichtwerdende und immer erstrebte ist, so geschieht Einiges nebenbei, welches das ist, was wir Zufall nennen. (Cf. phys. *B*, 5. Ib. 6. wird Zufall und Ungefähr *τὸ ἀπὸ τύχης* — *τὸ αὐτόματον*, näher unterschieden).

6) Die empirische Weise des Aristoteles bringt es mit sich, dass er in seiner ganzen Untersuchung fortwährend von der Betrachtung einzelner Erscheinungen ausgeht; sie bilden die Grundlage zu seinen speculativen Gedanken. Vorherrschend sind die empir. Beobachtungen in denjenigen Werken, welche naturgeschichtlichen Inhalts sind.

7) Das Unendliche ist als solches (abstract genommen) nicht erkennbar (anal. post. *A*, 19.); es ist das nur nach Möglichkeit nicht aber nach Thätigkeit Seiende, also die blosse Materie. Cf. phys. *Γ*, 4—7. Die Erkenntniss geht ja auf den Begriff und so erfasst sie das nach Möglichkeit Seiende als das was es ist, als Thätigkeit (Form). Vergl. oben met. *K*, 10. Wie nun Bewegung, Grösse und Zeitlichkeit die Eigenthümlichkeiten der Materie als solcher sind, so sind sie auch unendlich; *das Unendliche aber ist nicht Dasselbe in Bewegung, Grösse und Zeit als eine Einige Natur, sondern das Spätere wird nach dem Früheren ausgesagt; wie Bewegung* (ausgesagt wird) *weil früher die Grösse, in Bezug auf welche bewegt, oder verändert oder vermehrt wird, die Zeit aber wegen der Bewegung* (phys. *Γ*, 7. p. 207, b, 21. met. *K*, 10 fine; cf. phys. *Δ*, 12. p. 220, b, 24.). Nichts Natürliches ist daher unendlich (met. l. c.); *die Natur flieht das Unendliche, denn dieses ist unvollendet* (de gen. an. *A*, 1. p. 715, b, 14.). Das Unendliche ist aber nicht eine Grösse, auch nicht eine Zahl, folglich nicht theilbar, und nicht selbständig, keine Wesenheit und also accidentell (met. l. c.). Aristoteles zeigt nun vom Raume (Ort, *τόπος*), dass er kein Körper, auch nicht die Gegend (*χώρα*) eines bestimmten Körpers (die Grenze, welche ihm angehört, gehört eben so sehr dem begrenzten Körper an, als dem begrenzenden, ist also nicht etwas für sich), ferner auch nicht unkörperlich (weil er Grösse hat), also kein Element, nicht Materie, nicht Begriff, nicht Zweck und doch Etwas. Phys. *Δ*, 1. 2. Ibid. 4. (p. 212, 2.): *Wenn also der Raum nichts von den dreien ist, weder die Form, noch die Materie, noch ein Zwischenraum der stets ein Anderes ist gegen den des den Uebergang bildenden Dinges; so muss nothwendig der Raum das vierte sein: die Grenze des umgrenzenden Körpers. Der umgrenzte Körper nämlich ist das nach Ortsveränderung* (*φορά*) *Bewegliche. Es scheint aber etwas Grosses und schwer zu Fassendes der Raum zu sein wegen des Nebenbeierscheinens der Materie und der Gestalt und desswegen weil*

in dem Ruhenden, dem Umgrenzenden, der Uebergang des Bewegten geschieht; denn es scheint sich ein mitten inneliegender Abstand darzubieten der etwas Anderes gegen die bewegten Grössen ist. Der Raum ist die abstracte Möglichkeit der Bewegung, welche eben weil sie abstract ist, nicht das Sein der Wesenheit hat. Daher sagt Aristoteles (l. c. p. 211, 12.): *Man würde nach dem Raume nicht suchen, wenn es nicht räumliche Bewegung gäbe.* Da der Raum nur die Möglichkeit der Bewegung ist, so ist er nicht diese selbst; (l. c. p. 212, 20.): *so dass des Umgrenzenden erste unbewegliche Grenze — der Raum ist.* Was mithin in einem es Umfassenden ist, das ist im Raume, und der allumfassende, selbst kein Anderes ihn umfassendes ausser sich habende Himmel enthält den Raum, ist aber nicht selbst der Raum noch im Raume. Phys. *Δ*, 5. Wie Aristoteles den Raum erkannt hat, so ist das Leere schon schlechthin negirt und phys. *Δ*, 6—9. werden die herrschenden Vorstellungen über dasselbe widerlegt. Statt die Bewegung zu erklären hebt es dieselbe vielmehr, weil es seinem Begriffe nach unveränderlich, starr, auf. — Phys. *Δ*, 10—14. wird nun von der Zeit gehandelt. (10) *Bei äusserlicher Betrachtung* (διὰ τῶν ἐξωτερικῶν λόγων) *kann man zweifeln, ob die Zeit zu den Seienden gehört oder zu den Nichtseienden und dann welche Natur sie habe. Dass sie nun entweder schlechthin nicht ist, oder kaum und schwach, könnte man aus Folgendem vermuthen. Nämlich theils ist sie gewesen und ist nicht, theils wird sie sein und ist noch nicht. Aus diesen aber besteht sowohl die unendliche, als die immer festgehaltene Zeit. Das aus Nichtseiendem Bestehende scheint aber unmöglich an der Wesenheit theilhaben zu können. Ueberdiess von allem Theilbaren, wenn es ist, müssen sofern es ist entweder alle oder einige Theile sein; von der Zeit aber, indem sie theilbar ist, ist Einiges gewesen, Anderes wird sein, nichts aber ist. Das Jetzt aber ist nicht Theil; denn der Theil misst und das Ganze muss aus den Theilen bestehen; die Zeit aber scheint nicht aus den Jetzt zu bestehen. Ferner ist nicht leicht zu sehen ob das Jetzt, welches das Vergangene und das Zukünftige zu scheiden scheint, als Eins und dasselbe immer bleibt oder als anderes und anderes. Denn wenn immer anderes und anderes — —. Bewegung und Veränderung ist die Zeit nicht, weil sie gleich überall und bei Allem, auch nicht schneller und langsamer.* (11) *Aber auch nicht ohne Veränderung ist sie, — da sie nun nicht Bewegung ist, so muss sie etwas an der Bewegung* (in Beziehung auf dieselbe) *sein — da aber das Bewegte sich von etwas zu etwas bewegt, und alle Grösse stetig ist* (welches schon aus dem Mangel des Leeren folgt, cf. phys. *E*, 3. p. 227, 11.), *so folgt die Bewegung der Grösse; denn weil die Grösse stetig ist, ist auch die Bewegung stetig, wegen der Bewegung aber auch die Zeit; denn wie die Bewegung, so scheint auch die Zeit immer geworden zu sein; das Früher und Später ist zuerst im Ort, hier aber durch Stellung; da aber in der Grösse das Früher und Später ist, so muss es auch in der Bewegung sein — denn diess ist die Zeit: Zahl der Bewegung nach dem Früher und Später. — Da aber die Zahl doppelt ist, denn wir nennen Zahl sowohl das Gezähltwerdende als das Zählbare und das womit wir zählen; so ist die Zahl das Gezähltwerdende, die Seele aber das, womit wir zählen — denn wenn wir im Denken dieselben bleiben oder die Veränderung nicht bemerken, so scheint uns die Zeit nicht geworden zu sein.* (Wenn sich nichts ändert, haben wir lange Weile). (12) *Mit der Zeit messen wir die Bewegung, mit der Bewegung aber die Zeit* (Uhren). — *Wenn die Zeit an sich ein Maass der Bewegung ist, für das Uebrige aber accidentell* (alles ist zeitlich sofern es bewegt ist); *so ist offenbar, dass für alle die,*

deren Sein sie misst, das Sein im Ruhen und Bewegtwerden sein wird. — *Das immer Seiende, wiefern es immer Seiendes, ist nicht in der Zeit, denn es wird nicht von der Zeit umfasst, und sein Sein wird von der Zeit nicht gemessen.* Die Zeit selbst ist aber immer, wie aus dem Begriffe des Jetzt sich ergibt, die Zeit wird nicht ohne das Jetzt erkannt. Cf. phys. *Θ*, 1. — Schon in der Metaph. ist wiederholt von der Bewegung die Rede gewesen. So wird met. *K*, 9. p. 1065, b, 16. *die Bewegung* bestimmt als *die Thätigkeit dessen was nach Möglichkeit ist, insofern es ein solches ist.* Hierin ist enthalten, dass nur so lange etwas als bewegtes betrachtet werde, als es nach seinem der-Möglichkeit-nach-Sein genommen wird; so wie man es begreift als Seiendes nach Thätigkeit, ist dasselbe nicht ein Bewegtes, sondern ein Vollendetes, zu seinem Ziel und Zweck Gekommenes. Daher unterscheidet auch Aristoteles met. *Θ*, 6. ausdrücklich zwischen Bewegung und Thätigkeit, indem bei jener das Ziel stets ausser sie falle, sie daher immer unvollendet ist, während in der Thätigkeit (ἐνέργεια) Vollendung ist (cf. de an. *B*, 5, p. 417, 16.). Weder das nur nach Möglichkeit Seiende (Materie als solche), noch das nur nach Thätigkeit Seiende (Form als solche) hat Bewegung, sondern was nach beiden, also das Wirkliche (met. *K*, 9.). Wegen des Zusammenhangs der Bewegung mit dem Sein der Dinge muss es zunächst eben so viele Arten der Bewegung geben, als es Kategorien des Seins gibt (met. *K*, 9.). Weiter wird nun gezeigt, dass Bewegung stets *von einem Zugrundeliegenden in ein Zugrundeliegendes* stattfinden müsse (met. *K*, 11 fine, cf. phys. *E*, 1. 2.), worin die Widerlegung der blossen Erzeugung und Vernichtung enthalten ist. Met. *K*, 12. werden nun die Arten der Bewegung nach den Kategorien zurückgeführt auf drei, nämlich denen welche der Quantität, Qualität und dem Orte entsprechen (cf. de an. *A*, 3.). Es wird gezeigt, dass die anderen Kategorien keine Bewegung haben können. *Ruhe ist der Bewegung entgegengesetzt, ist also Beraubung dessen, welches für Bewegung empfänglich wäre;* met. *K*, 12. p. 1068, b, 24. In der gegebenen Erklärung ist auch enthalten, dass die Bewegung stetig (phys. *Γ*, 1. 4 *Δ*, 11.) sein müsse, aber nicht unendlich sein könne. Met. *B*, 4. p. 999, b, 10.: *Unendlich ist keine Bewegung, sondern jede hat ein Ziel* (diess Ziel aber fällt ausser sie, darum ist sie demnach ἀτελής, cf. met. *Θ*, 6. p. 1048, b, 30. met. *K*, 9. p. 1066, 21.). Die drei Arten der Bewegung reduciren sich wieder auf Eine, nämlich die örtliche (φορά), da sowohl die qualitative auf Verdichtung und Verdünnung, Vermischung und Entmischung, als die quantitative auf Vergrösserung und Verkleinerung und damit auf örtliche Bewegung sich zurückführen lassen. Cf. phys. *Θ*, 7. 9. de gen. et corr. *B*, 9. Da ferner die Bewegung stetig, stets unvollendet und doch nicht unendlich sein muss, so kann die Urbewegung, auf welche sich alle übrigen zurückführen, keine andere als die Kreisbewegung sein. Cf. phys. *Z*, 10. *Θ*, 8. 9. met. *Λ*, 6. 7. (p. 1072, 21.). Die Zurückführung dieser Bewegung und damit aller Bewegung auf das unbewegt Bewegende ist in der Metaphysik geschehen.

8) Hierher gehört als das Wichtigste, dass Aristoteles für das, was die ewige Kreisbewegung hat, die alterthümliche Vorstellung des Aethers (ἀεὶ θεῖν) gibt, welcher nicht schwer, nicht leicht, unvergänglich, unerzeugt, nicht abnehmend, nicht zunehmend, veränderungslos, verschieden von Erde, Feuer, Luft und Wasser (de coelo *A*, 3.). Die Elemente entstehen nicht aus Einem Körper, sondern aus einander (de coelo *Γ*, 6). Eine Ableitung der vier Elemente wird unternommen (de coelo *Δ*, 1—5), und ihre Beziehungen gegen einander werden hervorgehoben, durch welche sie sinnlich wahrnehmbar werden (de gen. et corr. *B*, 2—4.).

§. 104. *Fortsetzung.*

An die Physik schliesst sich als wichtigster und interessantester Theil derselben die Betrachtung der Seele an [1]). Der Mensch steht mit der Aussenwelt zunächst durch Sinneswahrnehmung, *αἴσθησις* (Empfindung) in Verbindung. Die Sinneswahrnehmung ist auf das Einzelne gerichtet, welches dem es Wahrnehmenden selbst ein Aeusserliches ist. Das Denken geht dagegen auf das Allgemeine, das der Seele selbst innerlich ist. So ist die Sinneswahrnehmung unfrei, das Denken frei. Die Sinneswahrnehmung und das Sinnlichwahrnehmbare sind in der thätigen Wirklichkeit (*ἐνέργεια*) untrennbar Eins, (dem Sein nach unterschieden, jene subjectiv, dieses objectiv); der innern Möglichkeit (*δύναμις*) nach sind sie geschieden. Die einzelnen Sinne finden ihren gemeinsamen Mittelpunkt im Gemeinsinne. Die Einbildungskraft (*φαντασία*) ist nicht ohne Sinneswahrnehmung, aber sie ist von uns selbst abhängig und aus ihr entspringt die Erinnerung (*μνήμη*), in der sich die empfindende Seele nicht wie in der Sinneswahrnehmung auf das Gegenwärtige, sondern auf das Vergangene bezieht. Die Thätigkeit der Seele gestaltet sich zur selbstbewussten Thätigkeit des Geistes als Vernunft oder Geist (*νοῦς*), welcher Nachdenken (*διάνοια*) und Unterscheidung von wahr und falsch (*ὑπόληψις*) ist. Da in den sinnlich wahrnehmbaren einzelnen Dingen das Allgemeine zum Dasein kommt, so hat der Geist (als *νοῦς παθητικός*) ein Verhältniss zur Sinneswahrnehmung, indem er dasselbe, was die Sinneswahrnehmung in seiner einzelnen und vergänglichen Form erfasst, in der ewigen und unvergänglichen Form begreift, die in jenen Einzelformen enthalten ist, weil der Geist denkend selbst das Allgemeine ist. Das Einzelne und dessen Wahrnehmung ist Bedingung des Denkens; denn im Einzelnen fassen wir zugleich seinen Inhalt, das Allgemeine, auf, über welches der Geist denkend zum Bewusstsein kommt und damit zum Bewusstsein von sich selbst. Hiermit ist der nothwendige Zusammenhang zwischen Leib und Seele ausgesprochen (er ist derselbe wie der zwischen Möglich-

keit und Wirklichkeit); aber auch diess, dass dieselbe Vernunft in der gegenständlichen Welt, wie in dem denkenden Geiste ist. Indem der Geist das Denkbare (in den Gegenständen) denkt, denkt er sich selbst. Die verschiedenen Seelenstufen, welche unterschieden worden, stehen gegen einander im Verhältnisse der Entwickelung, indem dasselbe auf den höheren Seelenstufen zur thätigen Wirklichkeit kommt, was in den niedern der Möglichkeit nach ist. Der nur empfängliche (erfahrende, *παθητικός*) und endliche (*φθαρτὸς νοῦς*) Geist kommt zum Selbstbewusstsein und wird so der selbstschöpferische (*ποιητικός*); das Gedachte ist nicht mehr äusserlich, gegenständlich, sondern ist das eigene Innerliche des Geistes. So erzeugt der Geist denkend die wahre Wissenschaft, welche den Dingen gleich ist, bezieht sich in seiner Thätigkeit auf sich selbst und ist somit ewig und unvergänglich. In dieser höchsten Vollkommenheit ist der Geist Gott, und der Mensch, jenes Geistes theilhaftig, hat theil am göttlichen Wesen. Die selbstthätige Vernunft ist das Göttliche im Menschen. Gott hat als Sichselbstzweck die Welt geschaffen, die geistige wie die sinnliche, und der Mensch, welcher denkend das Denken begreift, ist es, dem Gott vom Göttlichen mitgetheilt, also dass er die Wissenschaft des Wahren, Guten und Schönen erfasst, indem er Alles durch und in Gott begreift [2]).

1) Da die Seele die Thätigkeit des Körpers ist, dieser die Möglichkeit der Seele; so gehört dem Aristoteles die Betrachtung der Seele zur Physik. Cf. met. *E*, 1. p. 1026, 5. Diese Betrachtung geht über in die Metaphysik, wie die Seele in den selbstbewussten Geist.

2) Den Beleg zu dem Vorgetragenen gibt die Schrift über die Seele. De anima *A*. (1) wird auf Werth und Inhalt so wie auf die besondern Schwierigkeiten des Inhalts dieser Schrift im Voraus aufmerksam gemacht. *Die Zustände* (Affectionen) *der Seele sind untrennbar von dem natürlichen Stoffe der lebenden Wesen.* (2—5) Die Ansichten der Früheren über die Seele werden durchgegangen und ihre Widersprüche und Unzulässigkeiten nachgewiesen. *De an. B.* (1) *Die Seele ist erste Wirklichkeit eines natürlichen der Möglichkeit nach Leben habenden Körpers — eine Wesenheit nach dem Begriffe. Der Körper ist das was der Möglichkeit nach ist. Die Seele ist also von dem Körper nicht trennbar.* (2) Dasselbe wird noch auf andere Weise gezeigt. Es wird bemerkt, dass in der Seele: *a*) *Ernährkraft, b*) *Sinnenwahrnehmung, c*) *Denkkraft und d*) *Bewegung enthalten sind.* Es fragt sich ob diese Theile der Seele oder verschiedne Seelen sind; *es scheint Denken und Erkenntnisskraft eine andere Gattung der Seele zu sein, welche allein getrennt werden kann,*

wie das Ewige von dem Vergänglichen. Die übrigen Theile der Seele aber sind offenbar nicht getrennt (selbständig). (3) Einige von den angegebenen Theilen oder Arten der Seele kommen einigen Lebenden zu, andere andern. *Welchen von den Vergänglichen Verstand* (λογισμός) *zukommt, denen kommen auch die andern alle zu; welchen aber jede von diesen zukommt, denen nicht allen Verstand. Was den erkennenden Geist* (νοῦς θεωρητικός) *betrifft, so ist sein Begriff ein anderer.* (4) *a*) *Die ernährende Seele ist die erste und allgemeinste Möglichkeit der Seele, nach welcher Allen das Leben zukommt, deren Werke Zeugen und Nahrungnehmen. Denn das natürlichste Werk der Lebendigen ist ein Anderes gleich ihm selbst zu machen, damit sie an dem Ewigen und Göttlichen theilhaben so weit sie vermögen; denn Alles strebt hiernach und thut desswegen was es von Natur thut. Das Wesswegen ist doppelt, theils wesswegen* (Zweck), *theils wodurch* (Prinzip). *Da es nun* (das Lebendige) *nicht theilzunehmen vermag am Ewigen und Göttlichen auf stetige Weise, weil keins der Vergänglichen Dasselbe und Eins nach Zahl zu sein vermag, nimmt Jegliches so weit es vermag theil, eines mehr, anderes weniger; und bleibt nicht es selbst, sondern gleich ihm selbst* (in den Nachkommen), *nicht Eins nach Zahl, aber Eins nach Begriff. Es ist aber die Seele Ursache und Prinzip des Körpers* und ebenso als *Zweck* (also das Wesswegen als wesswegen und als wodurch). — *Es ist also dieser Anfang der Seele* (die ernährende und zeugende Seele) *Möglichkeit, im Stande das ihn Habende, wodurch es ein solches, zu erhalten; die Nahrung aber bereitet das Thätigsein. Daher kann sie ohne Nahrung nicht sein. — Da recht ist Alles von dem Zwecke zu nennen, Zweck aber das Zeugen eines ihm selbst Gleichen; so wäre die erste Seele die ihm selbst Gleiches erzeugende.* (5) *b*) Die sinnlich wahrnehmende Seele. *Die Sinnenwahrnehmung beruht in dem Bewegtwerden und Afficirtwerden. Das Sinnlichwahrnehmende* (αἰσθητικόν, was fähig ist sinnlich wahrzunehmen) *ist nicht nach Thätigkeit, sondern nur nach Möglichkeit. Der Sinn wird doppelt gesagt, theils wie er nach Möglichkeit* (z. B. beim Schlafenden das Sehen), *theils wie er nach Thätigkeit. Der Sinn* (Empfindung) *nach Thätigkeit bezieht sich auf das Einzelne, die Wissenschaft auf das Allgemeine* (τὰ καθόλου); *dieses aber ist gewissermaassen in der Seele selbst. Darum zu Denken steht bei einem, wann er will, sinnlich wahrzunehmen aber nicht; denn es ist nothwendig, dass das Sinnlichwahrnehmbare* (αἰσθητόν) *da sei. Gleichermaassen verhält es sich auch in den Wissenschaften von dem Sinnlichwahrnehmbaren und aus derselben Ursache, weil das Sinnlichwahrnehmbare zu dem nach Einzelheit und äusserlich Seienden gehört. — Das Sinnlichwahrnehmende ist nach Möglichkeit ein solches, wie das Sinnlichwahrnehmbare nach Thätigkeit. Es wird* (jenes) *afficirt als ein* (diesem) *nicht gleich seiendes, afficirt aber wird es gleich und ist gleich jenem.* (6) Das Sinnlichwahrnehmbare ist a) das an und für sich jedem Sinn Eigenthümliche; b) das an und für sich allen Sinnen (Gemeinschaftliche (Bewegung, Ruhe, Zahl, Gestalt, Ausdehnung); c) das accidentell Sinnlichwahrnehmbare (z. B. das Weisse am Sohn des Diares). Es wird nun (7—12) über die einzelnen 5 Sinne gesprochen und bei allen ein Mittleres nachgewiesen, welches nur der Möglichkeit nach ist, so lange die Sinnenwahrnehmung nicht stattfindet, aber nach Thätigkeit ist, sobald diese stattfindet. *Im Allgemeinen: Der Sinn ist das, was die sinnlichwahrnehmbaren Formen ohne den Stoff aufnimmt.* (Also die Sinneswahrnehmungen selbst sind nichts Anderes als das Sinnlichwahrnehmbare nach Thätigkeit. S. d. Folg.). De an. *Γ.* (1) Es gibt keinen Sinn ausser den fünfen. *Für das Gemeinsame aber haben wir einen*

gemeinsamen Sinn (Gemeinsinn), *der nicht accidentell.* (2) Die Sinneswahrnehmungen sind nicht schlechthin einfach; es gehört zu ihnen, dass einerseits der Sinnlichwahrnehmende (welcher auch nur nach Möglichkeit sein kann) nach Thätigkeit sei, andrerseits, dass auch das Sinnlichwahrnehmbare (welches auch nur nach Möglichkeit sein kann) nach Thätigkeit sei (z. B. das Hören ist nicht ohne das Tönen). *Jeder Sinn ist daher ein gewisses Verhältniss; und das Uebermässige bringt Schmerz oder Verderben. Da wir nun jedes Sinnlichwahrnehmbare von jedem andern* (durch einen andern Sinn Wahrnehmbaren) *unterscheiden; so müssen wir womit wahrnehmen, dass es sich unterscheidet, und zwar nothwendig durch einen Sinn, weil es Sinnlichwahrnehmbares. Es ist so Eins, welches sowohl erkennt als wahrnimmt.* (3) c) Die denkende Seele. Es wird gezeigt, dass Sinnenwahrnehmung und vernünftiges Erkennen nicht dasselbe sind (wie man früher angenommen), weil *an jenem alle, an diesem nur wenige lebende Wesen theilhaben.* Auch das Denken ist nicht dasselbe wie die Sinnenwahrnehmung; denn diese auf das Besondere gerichtet ist immer wahr, das Denken dagegen richtig und unrichtig, und auch nur da, wo Erkenntniss ist, stattfindend. Verschieden von Sinnenwahrnehmung und Erkenntniss ist die Einbildung. Sie findet nicht ohne Sinnenwahrnehmung statt, so wie es ohne sie nicht Fürwahrhalten (ὑπόληψις) gibt. Unterschiede des Fürwahrhaltens sind: *Wissenschaft und Meinung und Gedanke* (φρόνησις) *und die Gegentheile von diesen. Was das Denken betrifft, so muss, da es ein anderes als das Sinnlichwahrnehmen, von diesem aber ein Theil Einbildung* (φαντασία), *der andere Fürwahrhalten zu sein scheint, erst über die Einbildung, dann über das andere gesprochen werden.* Die Einbildung ist nicht Sinn, nicht Wissenschaft oder Vernunft, auch nicht Meinung, sondern *Bewegung von der nach Thätigkeit werdenden Sinnenwahrnehmung.* (4) *Ueber den Theil der Seele, durch welchen die Seele erkennt und denkt, er mag nun abgesondert sein, oder nicht der Grösse nach sondern dem Verstande nach abgesondert sein* (nicht mechanisch ein anderer, sondern als solcher nur zu abstrahiren), *muss untersucht werden, wodurch er sich unterscheide und wie das Denken geschehe. Wenn das Denken wie das Sinnlichwahrnehmen ist, so wäre es ein Afficirtwerden* (πάσχειν τι) *von dem Denkbaren oder etwas anderem derartigen. Also muss es unafficirlich* (ἀπαθές) *sein, empfänglich aber der Form und der Möglichkeit nach ein derartiges aber nicht dieses, und es muss sich der Gedanke ähnlich zum Denkbaren verhalten, wie die Sinnenwahrnehmung zum Sinnlichen. Es muss, da es Alles denkt, unvermischt sein, wie Anaxagoras sagt, damit es bewältige, das ist: damit es erkenne; denn Nebeneinandererscheinendes wehrt* (eines das andere als) *das Fremdartige ab und schliesst* (es von sich) *aus; so dass, damit es möglich, keine andere Natur desselben als diese sein kann.* (Es kann nicht Anderes als solches in sich aufnehmen, — daher ist nichts ein Anderes gegen es — es zeigt sich im Denken Alles auf, als das was es ist: Gedanke). *Der sogenannte Verstand* (Gesammtheit der Gedanken) *der Seele also (ich nenne aber Verstand womit die Seele nachdenkt und unterscheidet), ist vor dem Denken nichts von den Seienden nach thätiger Wirklichkeit. Daher ist auch nicht wahr, dass er dem Körper beigemischt sei. — Richtig hat man gesagt die Seele sei der Ort der Formen* (τόπος εἰδῶν), *nur nicht die ganze sondern die denkende, und die Formen sind nicht nach thätiger Wirklichkeit, sondern nach Möglichkeit. Dass aber die Apathie* (das Nichtaufgefasstwerden) *des Sinnlichen und des Denkbaren nicht ähnlich ist,* geht daraus hervor, dass die Sinne nach einer zu grossen Affection das Geringere nicht wahrzunehmen vermögen; *dass dagegen der Verstand, wenn er etwas sehr Denkbares gedacht, nicht weniger das*

Geringere denkt (erkennt), *sondern noch mehr. Das Sinnlichwahrnehmbare ist nämlich nicht ohne Körper, der Verstand aber getrennt* (unkörperlich). *Wenn er aber so jegliches geworden, wie der nach Thätigkeit Seiende wissend genannt wird (diess aber geschieht, wenn es durch sich selbst thätig zu sein vermag); so ist er zwar auf ähnliche Weise auch dann gewissermaassen der Möglichkeit nach, nicht jedoch auf ähnliche Weise wie vor dem Lernen und Finden; und er selbst kann sich selbst dann denken* (erkennen). — *Man kann in Zweifel sein, wenn der Verstand einfach und affectlos ist und mit nichts irgend Gemeinschaft hat, wie Anaxagoras sagt, wie er denken wird, wenn das Denken ein Afficirtwerden ist. Denn es ist irgend wie etwas beiden* (dem Denkenden und dem Gedachten) *Gemeinschaftliches, das eine scheint zu afficiren* (ποιεῖν), *das andere afficirt zu werden* (πάσχειν). *Ferner ob auch er selbst denkbar ist. Denn entweder wird der Verstand den übrigen Dingen einwohnen, wenn er selbst nicht nach etwas anderem denkbar ist, das Denkbare aber Ein Etwas der Form nach ist; oder er wird etwas beigemischt haben, was ihn so wie das Uebrige denkbar macht; oder das Afficirtwerden ist in Bezug auf etwas Gemeinschaftliches. Vorhin ist unterschieden worden, dass der Verstand* (die Vernunft — der Geist) *das Denkbare irgend wie der innern Möglichkeit nach ist, aber nichts der Wirklichkeit* (ἐντελεχείᾳ) *nach, bevor er denkt* (erkennt). *So muss es sein, wie bei einer Schreibtafel, auf welcher nichts wirklich Geschriebenes ist.* — *Der Verstand ist denkbar, wie die denkbaren Dinge. Denn bei den Stofflosen ist das Denken und das Gedachte dasselbe; denn das speculative Wissen und das also Gewusste sind dasselbe. Aber die Ursache des nicht immer Denkens ist zu suchen. In den materiellen Dingen ist der innern Möglichkeit nach jegliches ein Denkbares, so dass jenen der Verstand einwohnt (denn stofflos ist der Verstand* — Gedanke — *innere Möglichkeit Derartiger), diesem aber das Denkbare einwohnt.* (5) Wie alle Natur a) nach Möglichkeit als Materie und b) nach Thätigkeit als bewirkende Form ist, so muss es sich auch mit der Seele verhalten, *und es gibt a) eine Vernunft* (Geist, νοῦς) *welche alles wird, und b) eine Vernunft welche alles thut* (*schafft*, ποιεῖν). — *Und diese Vernunft ist selbständig und unafficirlich und unvermischt seinem Wesen nach nach Thätigkeit seiend.* — *Dasselbe aber ist die Wissenschaft nach Thätigkeit mit dem Gegenstande* (was vernünftig ist, ist wirklich), *die nach Möglichkeit aber ist der Zeit nach früher in dem Einen; überhaupt aber nicht der Zeit nach* (die Dinge sind früher als Gedanken Gottes, aber überhaupt als solche gar nicht zeitlich), *sondern nicht denkt er bald und denkt bald nicht. Selbständig für sich ist es allein, das was ist, und diess allein als unsterbliches und ewiges.* (6) *Die Erkenntniss nun der Untheilbaren gehört zu dem, in Bezug auf welches es keine Unwahrheit gibt; worin aber Unwahres und Wahres, da ist Zusammensetzung schon Gedachter als solcher die Eins wären.* — *Das Unwahre ist stets in der Zusammensetzung.* — (8) *Jetzt das über die Seele Gesagte zusammenfassend, wollen wir nochmals sagen, dass die Seele alles Seiende ist. Denn das Seiende ist entweder sinnlichwahrnehmbar oder erkennbar. Es ist aber gewissermaassen das Wissen das Wissbare und die Sinnenwahrnehmung das Sinnlichwahrnehmbare. Es wird nun das Wissen und die Wissenschaft in die Gegenstände gespalten, die welche der Möglichkeit nach ist in die der innern Möglichkeit nach* (seienden Gegenstände), *aber welche der Wirklichkeit nach ist in die der Wirklichkeit nach. Das Sinnliche und Wissliche der Seele ist der innern Möglichkeit nach Dasselbe, eben so das Wissbare und das Sinnlichwahrnehmbare. Nothwendig*

sind sie selbst oder die Formen (der Dinge in der Seele). *Sie selbst aber nicht, denn nicht ist der Stein in der Seele, sondern die Form; so dass die Seele wie die Hand ist. Nämlich die Hand ist das Instrument der Instrumente, und der Verstand* (Geist) *die Form der Formen, die Empfindung* (αἴσθησις) *die Form der Sinnlichwahrnehmbaren. Da aber kein Ding ist abgetrennt ausser den sinnlichwahrnehmbaren Grössen, so sind die Begriffe* (τὰ νοητὰ — Gedanken) *in den sinnlichen Formen, sowohl die abstracten* (τὰ ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα), *als die welche der sinnlichen Dinge Verhältnisse und Zustände ausdrücken. Und desswegen möchte der nichts Sinnlichwahrnehmende auch nichts lernen oder einsehen; und wenn einer Betrachtung anstellt* (θεωρῇ), *so muss er zugleich irgend eine Vorstellung* (φάντασμα) *betrachten; denn die Vorstellungen sind wie die Sinnenwahrnehmungen, nur ohne Stoff.* — *Die ersten* (unmittelbaren) *Gedanken sind Vorstellungen, die andern* (späteren, höheren — vermittelten) *nicht ohne Vorstellungen.* (9) d) Die bewegende Seele. Es wird zunächst die Frage aufgeworfen, *auf welche Weise überhaupt Theile der Seele anzunehmen sind und wie viele?* Man könne die angeführten und noch andere Theile angeben, aber es sei widersinnig diese auseinanderzureissen. Die räumliche Bewegung, wird gezeigt, kommt weder der ernährenden Seele zu, noch der sinnlichen, noch endlich der denkenden, der Vernunft. Eben so wenig die Begierde (Trieb, ὄρεξις); denn einige folgen gegen die Vernunft der Begierde, andere gegen die Begierde der Vernunft. (10) *Beide, Begierde und handelnder Verstand* (διάνοια), *erscheinen richtig als die Bewegenden. Das Begehrte bewegt nämlich, und desswegen bewegt der Verstand, so dass das Prinzip desselben das Begehrte. Und wenn die Einbildung bewegt, so bewegt sie nicht ohne Begierde. Eins also ist das Bewegende, das Begehrte.* Nicht also bewegen Begierde und Vernunft selbst, *sondern das Begehrte, dieses aber ist entweder das Gute oder das scheinbare Gute, nicht jedoch alles, sondern das thunliche Gute* (τὸ πρακτὸν ἀγαθόν). *Thunlich aber ist, was sich auch anders verhalten kann.* Was selbst unbewegt bewegt ist das thunliche Gute, das womit es bewegt das Begehrliche, das was bewegt wird das lebende Wesen. *Ueberhaupt also, wiefern begehrlich ist das lebende Wesen, insofern ist es beweglich; begehrlich aber ist es nicht ohne Einbildung; alle Einbildung ist vernünftig oder sinnlich; an der letzten nun haben auch die übrigen lebenden Wesen* (ausser dem Menschen) *theil.* (12) Die ernährende Seele hat alles was lebt und Seele besitzt (Pflanzen haben nur sie, Sinn hat das Thier). (13) Das Gefühl bedingt die übrigen Sinne, es allein ist dem Thiere nothwendig, die übrigen sind zur Zierde und das Uebermaass des Gefühles ist es daher auch, wodurch das Thier zu Grunde geht. — Vergl. noch de mem. 1. *Durch die Sinneswahrnehmung erkennen wir weder das Zukünftige noch das Geschehene, sondern nur das Gegenwärtige. Die Erinnerung aber bezieht sich auf das Geschehene. — Was Wahrnehmung der Zeit hat, das allein von den Lebendigen erinnert sich und dadurch wodurch es wahrnimmt.* — Zu dem letzten Theile des §. s. met. *A*, in §. 102. Cf. met. *H*, 3. p. 1043, 35. de gen. an. *B*, 4. de part. an. *A*, 5. Eth. Nicom. *K*, 8. p. 1178, b, 7 ss. ib. I, 4. de coelo *B*, 12. Pol. *H*, 3. 4. u. a. Höchsten Genuss und Seligkeit gewährt das Erschauen des Geistes seiner selbst, die διαγωγή, cf. met. *A*, 7. — Eth. Nicom. *K*, 7. Polit. *H*, 1. p. 1323, b, 23. ib. *Θ*, 5. p. 1339, 29. u. a. Solches Leben ist Trefflichstes, Höchstes, Zweck. Bei Anaxagoras (s. §. 54, 2.) war, wie gezeigt worden, der νοῦς nur Gedanke, Verstand, bei Aristoteles hat er die Prätension das allein Wahre und Wirkliche zu sein, und ist so Geist, Vernunft. Geist aber ist nicht

etwas anderes als Gedanke, sondern dieser in der Vollendung. — Man hat gestritten, ob Aristoteles die Unsterblichkeit der Seele angenommen oder nicht. Die wichtigste Stelle für dieselbe möchte sein met. Λ, 9 fine: *Es fragt sich, ob alles was nicht Materie hat, wie der menschliche Geist* (d. h die Seele in ihrer Vollendung, welche nicht mehr noch etwas Unentwickeltes an sich hat, über die δύναμις hinaus, blosse ἐνέργεια ist) *untheilbar ist. — Denn nicht hat er bald und bald nicht das Gute, sondern in einem Ganzen das Beste, als etwas anderes seiend* (subjectiv und objectiv der Geist). *So verhält er sich als die Erkenntniss seiner selbst alle Ewigkeiten.*

§. 105. *Ethik und Politik.*

Die praktische Philosophie des Aristoteles umfasst die Ethik und Politik [1], so dass diese als die höhere und als der Zweck von jener erscheint. Da nämlich der Mensch nach seinem Begriff ein für das Staatsleben bestimmtes lebendiges Wesen (ζῶον πολιτικόν) ist, so ist es zwar wichtig dass er für sich, schöner aber dass er für seine Mitbürger thätig sei. Da die Ethik den handelnden Menschen zum Gegenstande hat, so schliesst sie sich genau an die Lehre von der Seele an. Das Gute ist der Zweck, Zweck des Menschen aber die Glückseligkeit, welche die Tugend gewährt. Dem Menschen eigenthümlich ist die Vernunft und indem diese den unvernünftigen Theil des Menschen beherrscht ist er tugendhaft. Der Vernunft in ihrer Beziehung auf sich selbst kommen die Erkenntnisstugenden zu, während die Sittentugenden der Vernunft in ihrer Beziehung auf den unvernünftigen Theil des Menschen entsprechen. Die letzteren bestimmt Aristoteles als Fertigkeiten und als mittlere zwischen zwei Extremen (Lastern) [2]. In der Politik wird nun als Zweck des Menschen der Staat erkannt, so dass dieser dem Begriffe nach früher als der Mensch und dieser um des Staates willen ist. Der Mensch ist der Möglichkeit nach Staat, der Staat die Entelechie des Einzelnen, also Erstes und Letztes [3].

1) Durch Sokrates (s. §. 89.) war die Ansicht aufgestellt worden, dass die Tugend ein Wissen sei, und obschon Aristoteles diese Ansicht dahin berichtigte, dass sie nur nicht ohne Wissen sei, so war er doch der Meinung, dass dem tüchtigen Menschen, d. h. dem tüchtigen Staatsbürger eine nähere Betrachtung der Tugend, wie sie am einzelnen Menschen als solchem und im Staate sich zeige, zum Tugendhaftwerden selbst zuträglich sei. Die Schriften des Aristoteles über prakt. Wissenschaft sind daher

nicht um der Erkenntniss willen, sondern um eines ausser der Erkenntniss liegenden Zweckes willen geschrieben (cf. Eth. Nic. *B*, 2. *K*, 10. Eth. Eud. *A*, 5. magn. mor. *A*, 1.); sind somit nach seinem eigenen Urtheile (cf. §. 24.) nicht eigentlich philosophisch. Das Philosophische geht nur nebenher und die Speculation bleibt um populär zu sein, wie diess Eth. Nic. *A*, *B*. ausdrücklich gesagt wird, oberflächlich (cf. Eth. Eud. *B*, 2. *Z*, 1. magn. mor. *B*, 4.). Darum ist in diesen (wenn irgend welche, exoterischen) Büchern Aristoteles auch am verständlichsten und Gelehrte wie H. Fries, welche den Grad des philosophischen Werthes nach dem Grade der Verständlichkeit für sie messen, erkennt diese seichtesten für die vortrefflichsten Werke des Aristoteles an (Fries Gesch. der Phil. B. I. S. 438.). Diese seichtesten Werke des Aristoteles sind übrigens noch so tiefsinnig, dass auch an ihnen H. Ritter, Fries etc. viel zu schulmeistern finden. Aristoteles hat auch eine Oekonomik (?) und Rhetorik geschrieben, welche wie die Kriegskunst als praktische Wissenschaften nur Theile der Politik sind (Eth. Nic. *A*, 1.). Ueber die Ethik handeln drei Werke: *Ἠθικὰ Εὐδήμεια*, *Ἠθ. μεγάλα*, *Ἠθ. Νικομάχεια*. Daran schliesst sich die Schrift *Πολιτικά*, ein vortreffliches Werk, in welchem die tiefsten Gedankenbestimmungen vorkommen, cf. Anm. 3. Ueber den Umfang der Politik cf. Eth. Nic. *A*, 1. magn. mor. *A*, 1. rhet. *A*, 2. Eine Hilfswissenschaft der Politik ist die Oekonomik (cf. Pol. *A*, 3.), über welche ein eigenes Werk vorhanden ist.

2) *Ethica ad Nicomachum.* Eth. *A*. (1) Das Gute ist der Zweck, *worauf Alles hinstrebt*; *der Zweck den wir um sein selbst willen, und um dessen willen wir alles Andere wollen.* Ein solcher ist der Zweck der Staatskunst, weil diesem die Zwecke aller anderen Wissenschaften untergeordnet (und weil der Staat Zweck des Menschen, die alle übrigen umfassende Gesellschaft, Pol. *A*, 1. cf. Anm. 3.). *Dieser Zweck wäre also das menschliche Gute*; *denn wenn dieses auch dasselbe ist beim Einzelnen und beim Staate, so scheint doch das des Staates grösser und vollendeter zu begreifen und zu bestehen.* (Erinnert an Platons grössere und kleinere Schrift; s. Plat. de rep. I, p. 368.). (2) Alle stimmen überein, dass Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*) Zweck des Menschen sei; es fragt sich aber worin dieselbe bestehe. (3. 4) Die verschiedenen Meinungen hierüber werden durchgegangen. (5) Da wir nur die Glückseligkeit allein um ihrer selbst willen suchen, so ist sie der letzte Zweck, das Gute. Auch gewährt dieselbe Selbstgenugsamkeit (*αὐτάρκεια*) und ist sich selbst der Zweck (*τέλειον*). (6) Dem Menschen ist (vergl. de an.) weder das nährende noch das sinnlichwahrnehmende, sondern nur das mit Vernunft thätige Leben (Seele) eigenthümlich. Ein Theil im Menschen gehorcht der Vernunft, ein anderer besitzt sie und denkt. Der letztere, als welcher nach Thätigkeit ist, ist der vorzüglichere. *Wenn aber das Werk des Menschen die Thätigkeit der Seele nach Vernunft* (Begriff, *κατὰ λόγον*) *oder nicht ohne Vernunft ist, so müssen wir dasselbe so wie als das Werk der Gattung, so auch als das Werk des tüchtigen Einzelnen angeben.* Das Werk des tüchtigen Einzelnen steht noch höher als das der Gattung, weil es dieses ist mit der Bestimmung des Gutseins (z. B. der Tonkünstler muss ein Instrument spielen können, der tüchtige Einzelne muss es gut spielen). *Hiernach nehmen wir als Werk des Menschen an eine Art des Lebens, nämlich jene Thätigkeit der Seele und Handlungen nach Vernunft* (Begriff), *als Werk aber des tüchtigen Mannes eben dieses gut und schön. Jegliches aber wird gut gemäss seiner ihm eigenthümlichen Tugend vollendet; wenn aber diess, so wird das menschliche Gute* (Definition der Glückseligkeit) *die Thätigkeit der Seele der Tugend gemäss, wenn mehre Tugenden sind, der besten und am meisten in sich selbst vollendeten Tugend gemäss; und zwar in einem in sich vollendeten*

Leben (denn Eine Schwalbe macht keinen Sommer, so auch nicht Ein glücklicher Tag einen Glücklichen). (9) *Die Glückseligkeit ist zugleich das Beste, Schönste und Angenehmste. Sie scheint jedoch auch der äusseren Güter bedürftig zu sein.* Diese gehören gleichsam zum Schmucke der Tugend. (10) *Wenn irgend etwas Geschenk der Götter an die Menschen ist, so ist gewiss auch die Glückseligkeit eine Gottesgabe, und am meisten von den menschlichen Gütern, weil sie das Beste. Aber wenn sie auch nicht gottentsendet ist, sondern durch Tugend und ein Lernen oder Ueben zu theil wird, scheint sie doch etwas Göttlichstes zu sein; denn der Preis und der Zweck der Tugend scheint das Beste zu sein und etwas Göttliches und Seliges. Wenn es aber besser ist so* (durch Lernen und Uebung) *als durch Zufall glückselig zu sein, so ist es wahrscheinlich, dass es sich so verhalte. Es ist diess auch klar aus dem Begriffe des Gesuchten* (der Glückseligkeit); *denn es wurde gesagt, dass es eine der Tugend gemässe Thätigkeit der Seele sei, von den übrigen Gütern gehören einige nothwendig dazu, andere aber sind mitthätig und als Mittel behülflich. Es wäre aber diess auch übereinstimmend mit dem anfänglich Gesagten. Denn den Zweck der Staatskunst setzten wir als das Beste; diese aber gibt sich die meiste Mühe, die Bürger von einer gewissen Beschaffenheit und gut zu machen und thätig für das Schöne.* — Weder ein Thier noch ein Kind kann glückselig und tugendhaft sein (cf. Eth. Eud. *B*, 8.). Für das letztere ist nur die Hoffnung vorhanden. (11) Es wird des Solonischen Satzes gedacht, dass niemand vor seinem Tode glücklich zu preisen, und dabei bemerkt, wie das Gute der Tugend Unveränderlichkeit und Beständigkeit besitze, wesentliche Eigenthümlichkeiten der Glückseligkeit. Unglücksfälle können den Tugendhaften zwar treffen, aber er wird sie würdiger tragen und die eigenthümliche Glückseligkeit der Tugend rauben sie nicht. (12) Es wird noch darauf aufmerksam gemacht, dass man die Glückseligkeit nicht lobe, weil sie nicht das zu etwas Nützliche ist, sondern ehre, weil sie in sich selbst Zweck und Genüge. (13) Im Allgemeinen wird am Menschen unterschieden: die Vernunft und das Unvernünftige, und das letztere ist wieder doppelt: das ausser aller Gemeinschaft mit der Vernunft stehende Ernährende (φυτικόν) und das Begehrliche, welches an der Vernunft irgend wie theil hat, so dass es auf sie hört. *Wenn man aber auch von diesem sagen muss, dass es Vernunft habe, so wird auch das Vernunft habende doppelt sein: erstens das vorzüglich und an sich selbst Vernunft habende und zweitens das auf die Vernunft (wie ein Sohn auf den Vater) hörende. Es wird aber auch die Tugend nach diesem Unterschiede unterschieden; denn wir nennen einige Tugenden Erkenntnisstugenden (ἀρεταὶ διανοητικαί), andere Sittentugenden (ἀρ. ἠθικαί); Weisheit nämlich, Klugheit und Verständigkeit Erkenntnisstugenden, Edelmuth aber und Mässigkeit Sittentugenden. B.* (1) Die Erkenntnisstugenden lassen sich lehren und lernen; die Sittentugenden entstehen aus Gewohnheit. *Weder durch Natur, noch wider Natur entstehen die* (sittlichen) *Tugenden in uns, sondern von Natur sind wir zwar empfänglich für sie, kommen aber in den vollkommnen Besitz durch die Gewohnheit* (cf. magn. mor. *B*, 7.). Das Natürliche ist erst nach Möglichkeit, dann nach Thätigkeit; bei den Tugenden ist es wie auch in den übrigen Künsten umgekehrt: durch Ueben (Thätigkeit) lernen wir (kommen zur innern Möglichkeit). (2) Die Tugenden beziehen sich auf das Handeln und für dieses gilt im Allgemeinen, dass es *nach richtiger Vernunft* geschehen müsse. *Seiner Natur nach wird alles Sittliche durch Mangel und Uebermaass verdorben.* Die Tugend ist

das zwischen zwei Extremen (Lastern — z. B. Tollkühnheit — Tapferkeit — Feigheit) in der Mitte liegende. Zeichen, ob die Tugend zur Fertigkeit geworden, ist das Vergnügen, welches die Handlung begleitet. Daher ist nach Platon die rechte Erziehung die, welche lehrt, worüber man sich freuen soll und worüber betrüben. *a) Die Tugend bezieht sich auf Vergnügen und Trauer; b) woraus sie entsteht, durch das wird sie auch vermehrt* (nämlich durch Uebung in Handlungen) *und verderbt, wenn jenes nicht auf eben diese Weise wird* (durch Uebung in nicht tugendhaften Handlungen); *c) woraus sie geworden ist* (aus Handlungen), *in Bezug darauf ist sie auch in Thätigkeit* (*ἐνεργεῖ*). (3) Man kann tugendhafte Handlungen begehn, ohne tugendhaft zu sein; durch Uebung in solchen Handlungen wird der Mensch aber tugendhaft, d. h. a) er weiss was er thut; b) wählt es frei; und c) muss sich immer gleich und unveränderlich bleiben. (Cf. Pol. *H*, 13. p. 1332, 38.: *Durch drei werden wir gut und tüchtig: nämlich durch Natur, Gewohnheit, Vernunft*). (4) Drei werden in der Seele unterschieden: Affectionen (*πάθη*), Möglichkeiten (Fähigkeiten), Fertigkeiten (*ἕξεις*), zu den letzten gehört die Tugend (cf. Eth. Eud. *B*, 2. magn. mor. *A*, 8); (5) und zwar *ist die Tugend des Menschen eine Fertigkeit, durch welche er ein guter Mensch wird und durch welche er das ihm eigenthümliche Werk gut vollbringt.* Die Sittentugend geht auf das richtige Maass, welches zwischen zu viel und zu wenig, also auf das Mittlere zwischen zwei Lastern (Eth. Eud. *B*, 1. 3. magn. mor. *B*, 8.). Es wird nun im Folg. näher auf Einzelnes eingegangen, auch näher bestimmt, was die Mitte sei, nämlich das Zwischeninneliegende, welches bald dem einen bald dem andern Extreme näher steht (cf. Eth. Eud *E*, 1.). Hierauf folgen *Γ*. Untersuchungen über das, was freiwillig etc. und endlich heisst es zusammenfassend: (8) *Im Allgemeinen ist über die Tugenden als Gattung gesagt worden: a) dass sie Fertigkeiten, b) woraus sie entstehen und c) dass sie an sich in Bezug auf jenes handelnd sind, d) dass sie bei uns stehen* (in unserer Gewalt stehen) *und freiwillig sind, e) so wie die richtige Vernunft vorschreibt.* Aristoteles nimmt nun die einzelnen Sittentugenden *Γ*, 9 — *E*, fine durch, sie als Mittlere zwischen den Extremen darstellend. Am wichtigsten ist was er *E.* über die Gerechtigkeit sagt. (*E*, 2.). *Das Gerechte ist a) das Gesetzmässige und b) das Gleiche* (jedem das Seine) (cf. magn. mor. *A*, 34. rhet. *A*, 9. p. 1366, b, 9. Eth. Eud. *Δ*, 2.). (3) *Auf Eine Weise nennen wir hiernach gerecht das was schafft und bewacht die Glückseligkeit und ihre Theile in der Staats-Gemeinschaft* — das Gesetzmässige. Da nun die Gesetze sich auf alle Tugenden beziehen, so ist *diese Gerechtigkeit die vollendete Tugend* (*τελεία ἀρ.*), *aber nicht schlechthin, sondern in Bezug auf einen Andern — der Gebrauch der vollendeten Tugend. Diese Gerechtigkeit* (in diesem Sinne) *ist nicht ein Theil der Tugend, sondern die gesammte Tugend.* (5) Gerechtigkeit heisst aber auch eine gewisse einzelne Tugend. Diese zweite Art von Gerechtigkeit ist ein Theil der ersten Art. *Beide haben die Möglichkeit in dem Verhalten gegen einen Andern, aber die eine bezieht sich auf Ehre, Vermögen u. dergl., die andere auf Alles, in Bezug auf was Einer tüchtig* (tugendhaft) *ist.* (5 ss.) Gerechtigkeit im engern Sinne geht auf Ausgleichung, auf das Mittlere zwischen ungerecht leiden und ungerecht thun, ist aber nicht selbst die Mitte zwischen zwei Lastern, wie bei den übrigen Tugenden der Fall war. Die Ungerechtigkeit geht ebenso auf Ungleichheit. In *Z.* spricht nun Aristot. von den Erkenntnisstugenden (vorausgeschickt werden noch psychologische Erörterungen), und *H.* wird über einzelne ethische Fragen, zuletzt vom Vergnügen, gehandelt. *Θ*, 1. wird

von der Freundschaft und *K.* weitläufiger vom Vergnügen (Lust) und von der Glückseligkeit gesprochen. Im Schlusse wird der Uebergang zur Politik gemacht.

Die Tugend geht nur auf das Gute, die Wissenschaft auf beides: Gutes und Böses. Eth. Nic. *E*, 1. Eth. Eud. *Δ*, 1. magn. mor. *A*, 7. — Zur absoluten Betrachtung der Glückseligkeit und der Tugend erhebt sich Aristoteles Eth. Nic. *K*, 7.: *Da die Glückseligkeit Thätigkeit nach Tugend ist, so muss sie der vorzüglichsten Tugend entsprechen; diese aber muss die Tugend des Vorzüglichsten sein.* Diess ist das Herrschende: die Vernunft, der Geist, das Göttliche: *Dieses Thätigkeit nach der ihm eigenthümlichen Tugend wäre die vollendete Glückseligkeit. Dass sie aber die betrachtende* (*θεωρητική* — speculative, die Philosophie) *ist, wurde gesagt.* Näher geht diess daraus hervor, dass *a*) *diese Thätigkeit die gewaltigste* (*κρατίστη*); *b*) *die continuirlichste* (*συνεχεστάτη*) *c*) *die angenehmste* (*es scheint wenigstens die Philosophie durch Reinheit und Ewigkeit wunderbare Vergnügungen zu haben, noch süsser muss aber das Leben der Wissenden als das der Suchenden sein*); *d*) *die Betrachtung am meisten Selbstgenugsamkeit besitzt* (der Weise braucht zur Uebung seiner Tugend keines andern); *e*) *dass sie allein um ihrer selbst willen geschätzt wird; f*) *weil die Glückseligkeit in der Musse zu sein scheint*, in dieser aber nur die Philosophie geübt wird. *Diese wäre die vollendete Glückseligkeit des Menschen, einnehmend die vollendete Länge des Lebens; denn nichts von dem was der Glückseligkeit angehört ist unvollendet. Aber ein solches Leben wäre besser als ein menschengemässes, denn nicht lebt man so insofern man Mensch ist, sondern insofern etwas Göttliches in einem ist; um wieviel aber dieses* (das Göttliche) *vom Zusammengesetzten* (wie der Mensch ist) *sich unterscheidet, um eben soviel unterscheidet sich auch die Thätigkeit* (nach dieser eben betrachteten Tugend) *von der Thätigkeit nach der andern Tugend.* Wir müssen danach streben, dass wir für das Endliche immer mehr absterben *und alles thun für das Leben nach dem Gewaltigsten in uns*, in welchem unser wahres Selbst liegt. Cf. Eth. Eud. *H*, 15. p. 1249, b, 16. magn. mor. *A*, 35. p. 1198, b, 17. — Während der sittlich tugendhafte Mensch sein *ἄλογον* beherrscht mit der Vernunft, erhebt ihn die Erkenntnisstugend über dieses *ἄλογον*, so dass er für das Irdische absterbend ein gottähnliches Leben führt. Vergl. §. 104, 2 fin. Schön ist was Arist. über Liebe und Freundschaft sagt. Die Liebe, das Nothwendigste fürs Leben (Eth. Nic. *Θ*, 1 init.), ist nicht ohne Gegenliebe, Liebe aber steht höher als Geliebtwerden (Eth. Nic. *Θ*, 6. fin. Eth. Eud. *H*, 2. impr. p. 1210, b, 5. magn. mor. *B*, 11.). Aus der Liebe geht der Staat hervor, sie liegt daher wie dieser in der Natur des Menschen: die Liebe hält die Staaten zusammen (Eth. Nic. *Θ*, 1. p. 1155, 22.) und wo Gerechtigkeit ist, da ist auch Liebe (magn. mor. 1, c. p. 1211, 6.).

3) Politica *A*. (1) Der Staat ist eine Gemeinschaft (*κοινωνία*), und zwar die vornehmste und alle andern umfassende; jede Gemeinschaft ist um eines Guten willen, der Staat also um des vornehmsten Guten willen. (2) Um die Gemeinschaft kennen zu lernen ist auf die Bestandtheile derselben einzugehen, und zwar sind diejenigen zusammenzunehmen, welche ohne einander nicht sein können: Mann und Weib, Herr und Knecht. Die Barbaren sind nur Knechte, ihre Verbindungen solche zwischen Knechten. Aus jenen beiden natürlichen Gesellschaften entsteht das erste Haus, aus mehren Hauswesen geht eine Ortschaft hervor, und so aus der Familie erwachsen entsteht die Königsherrschaft aus der Herrschaft des Familienoberhaupts. *Die aus mehren Ortschaften entstehende Ge-*

meinschaft ist der in sich selbst vollendete Staat, welcher so zu sagen die Grenze der ganzen Selbstgenüge hat, werdend des Lebens wegen, seiend aber des Gutlebens (der Glückseligkeit, s. Eth. Nic. in Anm. 2.) *wegen. Daher ist jeglicher Staat von Natur, da ja auch die ersten Gemeinschaften von Natur; denn er ist der Zweck von jenen, die Natur aber ist Zweck; denn wie jegliches ist nach Vollendung seines Werdens, diess sagen wir sei die Natur eines jeglichen. Ferner ist das Wesswegen und der Zweck das Beste; die Selbstgenüge aber ist Zweck und Bestes. Hieraus nun ist klar, dass der Staat zu dem gehört, was von Natur ist, und dass der Mensch von Natur ein zum Staatsleben bestimmtes lebendiges Wesen ist, und dass der durch Natur und nicht durch Zufall nicht zum Staatsleben Geeignete* (ἄπολις) *entweder schlechter oder besser als ein Mensch ist.* Der Vorzug des Menschen ist nicht nur Stimme, sondern Sprache (und damit Vernunft) zu haben, durch die er das *Zuträgliche und das Schädliche, und somit auch das Gerechte und Unrechte offenbart. Solcher* (Wesen, welche Recht und Unrecht unterscheiden) *Gemeinschaft schafft Haus und Staat. Und früher von Natur ist der Staat als das Haus und jeder von uns* (weil der Zweck wie das letzte, so das erste), *weil das Ganze nothwendig früher ist als der Theil.* Der Theil ohne das Ganze (die Hand vom Leibe getrennt) ist nur dem Namen nach. (3) Das Haus nach seinen Theilen ist näher zu betrachten: Herr und Knecht, Mann und Weib, Vater und Kinder. (4) Das Haus kann nicht sein ohne die nöthigen Werkzeuge und diese sind theils leblos, theils lebendig. *Das* (einzelne) *Besitzthum ist Werkzeug zum Leben, und der Besitz die Menge der Werkzeuge, und der Knecht ein beseeltes Werkzeug und wie ein Werkzeug statt der Werkzeuge jeglicher Diener. — Wer von Natur nicht seiner selbst, sondern eines Andern ist, der ist von Natur Sklave.* (5) Die Seele herrscht über den Leib. *Welche sich daher wie Leib gegen Seele verhalten, die sind von Natur Sklaven, welchen es besser ist beherrscht zu werden. Denn es ist von Natur Sklave wer eines Andern sein kann und daher auch eines Andern ist, und wer an der Vernunft so theilnimmt, dass er sie empfindet, aber nicht sie hat.* (Ganz den Bestimmungen der Ethik entsprechend — Eintheilung der Tugenden). — Aristoteles polemisirt gegen den platon. Staat, nämlich gegen die willkührlichen Mittel, welche Platon in Bewegung setzt, den Staat als Ideal zu realisiren. Die Idee des Staates ist bei beiden dieselbe, bei Aristoteles nur bewusster ausgesprochen. Nach Platon ist jeder um des Staates willen, so ist noch der Gegensatz formell vorhanden obschon negirt; nach Aristoteles ist der Einzelne durch den Staat, dieser ist sein Anfang und sein Ende. Aristoteles unterscheidet in Beziehung auf oberste Gewalt drei Staatsformen: Königthum, Aristokratie und Republik (πολιτεία im engern Sinne), und als Missbildungen derselben, wenn nämlich die Regierung nicht, wie es im wahrem Staate der Fall sein soll, zum Besten Aller, sondern allein zum Besten der Regierenden geführt wird: Tyrannis, Oligarchie, Demokratie. (Pol. Γ, 7. Δ, 2. Eth. Nic. Θ, 12. Eth. Eud. Η, 9.). Von der besten bis zur schlechtesten folgen sich die Staatsformen, wie folgt: Königthum, Aristokratie, Republik, Demokratie, Oligarchie, Tyrannis. (Cf. Pol. Γ, 7. Δ, 2. Eth. Nic. Θ, 12.). — Pol. Δ, 14.: *In allen Staaten gibt es drei Theile. Wenn diese sich gut verhalten, so muss sich der Staat gut verhalten; und die Staaten unterscheiden sich unter einander durch den Unterschied der zwischen jenen dreien* (Gewalten) *stattfindet. Es ist aber von diesen dreien der erste Theil der, welcher über das Gemeinschaftliche berathet, der zweite der über die Behörden* (ἀρχαί), *d. h. welche Gewalten es*

geben soll und wer sie bekleiden soll und wie die Wahl zu denselben geschehen soll; der dritte der richterliche. Das Haupt aber ist der über Krieg und Frieden, Bündnisse und Staatsverträge, Gesetze, Todesstrafe, Verbannung, Confiscation, Rechenschaftsablegung gesetzte Theil. — Königthum und Aristokratie sind die besten Staatsformen, weil in ihnen die Besten (ἄριστοι) herrschen. Das Königthum ist die beste und göttlichste Staatsform. (Pol. *Δ*, 2) Das eigenthümliche und zwar grösste Gut, welches die wichtigste Wissenschaft die des Regierens zu erreichen strebt, ist die Gerechtigkeit, das Allen nützliche. Pol. *Γ*, 12 init. Aristol. nimmt nun aber die verschiedenen Staatsformen durch, zeigt wo eine jede hin passe und wie sie nach ihrer Art zu befestigen sei. Er ist in dieser Beziehung arg missverstanden worden, als billige er z. B. das tyrannische Verfahren, weil er angibt, wie ein Tyrann um seinem Begriffe zu entsprechen verfahren müsse. Was endlich Aristoteles angibt als gut und nützlich einzuführen, praktische Bemerkungen, und wie er sich als kluger Staatsmann zeigt, gehört nicht zur Darstellung seiner Philosophie. Im Allgemeinen drängt sich aber die Bemerkung auf, wie die Idee des Staates von Aristoteles zwar ganz dem griech. Geiste gemäss gefasst werde, aber auch formell bereits über diesen von Aristoteles hinweggegangen werde, indem er das Königthum als vollendetste Staatsform ansieht. Der Beste, welcher herrschen soll, (cf. Pol. *Γ*, 13.) ist ihm ein göttlicher Mensch, und so sehen wir in der Philosophie (keine kleinliche Schwäche oder Schmeichelei gegen Alexander) sich dasselbe ereignen, was in der Weltgeschichte vorgegangen ist: dass die alten Republiken in das Königthum übergehn, so zwar, dass die Könige zunächst ein gottgleiches Ansehen geniessen (Alexander, — die römischen Kaiser), bis diese einseitige Ansicht sich im Christenthume zu der reinern Ansicht: der von Gott eingesetzten Obrigkeit, der Könige „von Gottes Gnaden" sich verklärt.

Offenbar tritt bei Aristoteles der Unterschied zwischen theoretischer Philosophie (Mathematik, Theologie, Physik, cf. oben p. 246.) und angewendeter, praktischer Philosophie heraus. Met. *E*, 1. p. 1025, b, 25. *πᾶσα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητική.* Es fragt sich noch welche die *ποιητική*. Vergleicht man die der angef. Stelle vorangehenden Worte und met. *K*, 7.; so kann man nicht zweifeln, dass die Einsicht in alle Kunst im weitesten Sinne *ποιητ. διάν.* sei. *Ποιεῖν* ist schöpferisches Thun, *πράττειν* Handeln; das Gethane (das Kunstwerk) hat ein selbständiges Dasein, während in den Handlungen nur das Subject es ist, welches in ihnen sich manifestirt, und die Handlungen nur für dieses nicht für sich existiren. Ja im Sinne des Aristoteles möchten die *διάνοια πρακτικὴ* und *ποιητική* gar nicht einmal Philosophie zu nennen sein, insofern sie nämlich nicht theoretisch sind, aber (met. *Γ*, 2. p. 1004, 34.): *ἔστι τοῦ φιλοσόφου περὶ πάντων δύνασθαι θεωρεῖν.*

Auch die *διάνοια ποιητική* hat Aristoteles bearbeitet; das Buch *περὶ ποιητικῆς*, de poetica, gehört hierher, in dem jedoch nur von Poesie (*ποίησις*) die Rede ist. Wie wenig er hier sich auf den wahrhaft philos. Standpunkt stellt, geht aus der Art hervor, wie er de poët. 7. (p. 1450, b, 37 ss.) das Schöne als beruhend auf *Grösse und Ordnung* bestimmt.

§. 106. *Resultat.*

Ueberblicken wir den bisherigen Verlauf der Gesch. der Phil. so zeigt sich, wie sich in ihr zwei Prinzipe ins Bewusstsein drängen: das der Einheit und das der Vielheit.

Von Anfang wird, weil das Denken selbst nichts anderes ist als Zurückführen der Vielheit auf die Einheit, einseitig am Prinzipe der Einheit festgehalten; es stellt sich aber das Bedürfniss heraus, um die Mannigfaltigkeit der Dinge zu begreifen, aus dem Prinzipe der Einheit das der Vielheit abzuleiten, um aus dem gegenseitigen Verhältnisse derselben das Dasein zu begreifen. Bei Platon ist dieses Verhältniss im Unterschiede begriffen (s. §. 98.), die beiden Prinzipe werden neben und gegen einander festgehalten; es kam darauf an diess Verhältniss als Einheit im Unterschiede zu begreifen und damit zugleich aus der platon. Vorstellung zum Gedanken zu kommen. Diess hat Aristoteles geleistet; in seiner Lehre von δύναμις und ἐνέργεια ist dieser Fortschritt enthalten. Dasselbe kann auch so ausgedrückt werden: Aufgabe der Philosophie ist, dass der subjective Geist sich wisse als der objective Geist, oder dass der eine im andern zu sich selbst komme. Hierin ist enthalten, dass a) beide unmittelbar Eins sind und diese Einheit unmittelbar ausgesprochen werde (die älteren griech. Philosophen), b) dass beide sich von einander unterscheiden und im Unterschiede wider einander geltend gemacht werden (die Sophisten, Sokrates, Platon); endlich c) dass der Unterschied in der Einheit und die Einheit im Unterschiede beider begriffen werde. Diess letzte hat Aristoteles geleistet, in dem mithin die Philosophie und zwar zunächst die griech. ihre Vollendung erhalten hat. Es fehlt aber noch die Form der Vollendung; die glücklich aus dem embryonischen Zustand ans Licht des Daseins geborene Philosophie hat sich in der Zeit als lebendiger Organismus zu entwickeln. Die aristotelische Philosophie ist nichts, als gelegentliche vielseitige Anwendung der richtigen Prinzipe zur Lösung der sich darbietenden Schwierigkeiten im willkührlich gewählten Gegenstande; kein (wohin es kommen muss) Erwachsen des objectiven Geistes vor dem Bewusstsein in der Entwicklung des subjectiven. Die Frucht der Philosophie ist zunächst die Selbstgewissheit des subjectiven Geistes in seiner Einheit mit dem objectiven Geiste, und die weitere Lösung der Aufgabe der Geschichte der Phi-

losophie muss daher zunächst so geschehen, dass sich der subjective Geist in seiner Selbstgewissheit bezeugt, und daher ein Dasein des Geistes ausspricht, welches für das wirkliche objective Dasein des Geistes ausgegeben wird, das aber, weil es nur eine willkührliche Satzung des subjectiven Geistes ist (nicht eine Gebahrung seiner selbst in der Freiheit), die Forderung des Geistes an ihn selbst nicht zu befriedigen vermag, daher vom subjectiven Geiste wie gegründet, so auch zerstört wird. Die Philosophie tritt so als Dogmatismus und Skepticismus auf.

§. 107. *Peripatetiker.*

Joh. Launoy de varia philosophiae Aristotelicae fortuna. Par. 1653. III. ed. Hag. Com. 1662. 8. — J. Launoy de var. etc. et J. Jonsii de hist. perip. diss. Ed. et de var. Arist. in scholis Protestantium fort. schediasma praemis. Joh. Herm. ab Elswich. Viteb. 1720. 8. — Ge. Pauli Roetenbeck Oratio de philosophiae Aristotelicae per singulas aetates fortuna varia. Altd. 1668. 4.

Theophrasti opera gr. et lat. ed. Dan. Heinsius. Lugd. Bat. 1613. II. Voll. fol. — ed. J. G. Schneider. V T. Lips. 1818—21. 8. Einzelne Schriften, namentlich die ἠθικοὶ χαρακτῆρες sind häufig edirt worden; die Metaphysik mit der des Aristot. von C A. Brandis. Ber. 1823. 8. — Nic. Hill de philos. Epic., Democr. et Theophr. Genev. 1699. 8.

Nic. Dodwell de Dicaearcho ejusque fragmentis. — Cf. Bredow epp. Paris. p. 4. 14. 30. — Bayle Dict.

G. L. Mahne diatr. de Aristoxeno philos. peripatetico. Amstel. 1793. 8.

Phil. Frid. Schlosser de Stratone Lampsaceno et atheismo vulgo ei tributo. Viteb. 1728. 4. — Brucker diss. de atheismo Stratonis, in Schellhorn amoenitatt. liter. T. XIII. p. 311. sqq.

Dohrn comm. hist. de vita et rebus Demetrii Phal. Perip. Kiel 1825. 4.

Unter den unmittelbaren Schülern des Aristoteles zeichneten sich Tyrtamos aus Eresos auf Lesbos, von seiner schönen Sprache Theophrastos genannt, (geb. um 390 v. Chr. gest. 85 oder 106 J. alt) und vom Aristoteles zum Nachfolger eingesetzt [1]) und der Rhodier Eudemos [2]) aus. Von den (selbständigeren) Schriften des ersten sind noch Ueberreste vorhanden. Gleichfalls Schüler des Aristoteles waren Dikäarchos (um 320) aus Messana, der die Unsterblichkeit der Seele geläugnet haben soll [3]) und Aristoxenos, der Musiker genannt, aus Tarent, welcher den Aristoteles verleumdet haben soll, und die Seele eine

(musik.) Stimmung des Körpers nannte[4]). Straton aus Lampsakos (st. c. 270), der Physiker genannt, trat selbständiger auf, beschäftigte sich vornehmlich mit Naturphilosophie, und wurde von Einigen für einen Atheisten erklärt[5]). Als Schüler Theophrasts wird der aus Athens Geschichte berühmte Demetrios Phalereus (um 315) genannt[6]). Die Frage über das höchste Gut beschäftigte die Peripatetiker Lykon oder Glykon aus Troas (um 270), Hieronymos von Rhodos, Ariston von Keos, Kritolaos von Phaselis (um 155 v. Chr.), Diodoros von Tyros[7]). Unter den Römern fand die aristotelische Philosophie wenig Anhang[8]). Nach Wiederauffindung der aristotel. Schriften zur Zeit Ciceros treten verschiedene, zum Theil wichtige Commentatoren derselben auf. Unter den reinen Aristotelikern zeichnet sich Alexandros von Aphrodisias (um 200 n. Chr.)[9]), unter den eklektischen Simplikios aus Kilikien (um 550 n. Chr.) aus[10]).

1) Ueber Theophrast: Diog. Laert. V, §. 36. ss. Menag. ad l. — Athen. I, 21, a. b. V, 186, a. (ed. Casaub.). — Gell. N. A. XIII, 5. — Cic. de fin. V, 4.; IV, 5. acad. I, 9. Tusc. V, 9. III, 28. — Sen. qu. nat. VI, 13. — Hieronym. adv. Jovinian. I. p. 189. ed. Bened. — Simpl. in Arist. phys. f. 23, a. 94, a. 201, b s. 225, a. 233, a. categ. f. 77, b. — Them. de anima f. 68, a. (cf. f. 89, b.). — Boeth. de interpr. p. 292. ed. Basil. 1546.

2) Ueber Eudemos: Gell. N. A. XIII, 5. (Eudemos für Menedemos). Cf. Simpl. in phys. Ar. f. 29, a. 201, b. 279, a. — 44, a. 94, a. 242, a.

3) Ueber Dikäarchos: Cic Tusc. I, 10. 31. — Sext. Emp. hyp. Pyrrh. II, 31. adv. math. VII, 349. — Euseb. praep. ev. XV, 9. — Stob. ecl. I, p. 870.

4) Ueber Aristoxenos: Cic. Tusc. I, 10.

5) Ueber Straton: Diog. Laert. V, §. 58 ss. — Cic. de fin. V, 5, de nat. DD. I, 13. ac. qu. I, 9. II, 38. — Simpl. in phys. Arist. f. 140, b. 144, b. 153, a. 154, b. 163, b. 168, a. 191, a. 187, a. 225, a. cat. f. 106, a. — Sext. Emp. adv. math. VII, 350. X, 155. 177. 228. Pyrrh. hyp. III, 32. 137. — Stob. ecl. I. p. 298. 348. 380. — Plut. de plac. phil. IV, 5. 23. fragm. I, 4. de solert. an. 3. adv. Colot. 14. — de prim. frig. 9. — Sen. ap. August. de civ. D. VI, 10.

6) Ueber Demetrios: Diog. Laert. V, §. 75 ss.

7) Ueber Lykon u. d. a.: Diog. Laert. V, §. 65 ss. IV, §. 41 s. §. 68. V, §. 70. 74. — Cic. de fin. II, 3. V, 5. ac. II, 42. Strab. XIII, p. 124. — Ueber Herakleides s. §. 99, 5.

8) Vergl. d. Folg.

9) Alexandros von Aphrodisias heisst vorzugsweise ὁ ἐξηγητής, und stiftete eine exeg. Schule: die Alexandreer oder Alexandristen. Seine Schrift „über die Seele" (in welcher er die Wesenheit der Seele und deren Unsterblichkeit läugnet, dieselbe nur eine Form — εἶδος — des organ. Körpers — ? — nennt) ed. Vict. Trincavellus; Ven. 1534 fol., in dieser Ausg. steht auch die Schrift „über Schicksal und Freiheit," welche besonders ed. Joh. Caselius, Rost. 1588. 4., desgl. Hugo Grotius (philos. sent. cf. oben S. 32.); ferner v. Orelli mit den Schriften Anderer. Turici 1824. 8.; deutsch v. Schulthess, Zürich 1782, so wie in dessen Bibl. d. gr. Philos. Bd. IV. Seine Comm. in Arist. anal. prior. Ven. 1489. 1520. 1536 fol., topica Ven. 1510. 1526 fol., elench. soph. Ven. 1520 fol., de sensu et sens s. d. folg. Anm., in phys. Ein Verzeichniss seiner Schriften in Casiri bibl. arabico-hisp. Vol. I. pg. 243 f. — Ausser ihm: der Ordner der arist. Schriften Andronikos aus Rhodos (um 80 v. Chr.), dessen Buch περὶ πάθων (ed. Hoeschel, Aug. Vind. 1594) und Paraphrase der Arist. Ethik (ed. Dan. Heinsius, Lugd. Bat. 1607. 4.; 1617. 8.; Cantbr. 1679. 8.) für unecht gelten; Kratippos von Mitylene (um 48 v. Chr.); Nicolaos von Damaskos (cf. Franc. Sevin recherches sur l'hist. etc. de Nicolas de Damas, in den Mém. de l'Acad. des Inscr. — Seine Fragmente ed. Orelli, Leipz. 1804. Suppl. 1811. 8.); Xenarchos aus Selcukia (beide um Chr. Geb.); Alexandros von Aegä, Lehrer des Nero (Comm. in Arist. meteorol. ed. Fr. Asulanus, Ven. 1527 fol., lat. ed. Piccolomini, ib. 1540., Camotius, ib. 1556 fol.; in metaph. lat. ed. Sepulveda, Rom. 1527. Par. 1536. Ven. 1541 u. 1561 fol.); Adrastos v. Aphrodisias (um 150 n. Chr.).

10) Cf. d. Folg. Simpl. comm. in Arist. categ. Ven. 1499. fol. c. schol. lat. Velsii, Bas. 1551 fol., in physica gr. ed. Asulanus, Ven. 1526.; in libb. de coelo ed. id. ib. 1526., collat. ib. 1548 u. öfter: de anima gr. cum comm. Alex. Aphrod. in Arist. l. de sensu et sensibili ed. Asulanus, Ven. 1527. fol.; in Epicteti Enchiridion ed. Schweighäuser (monument. Epict. phil. T. IV.). Ausser ihm: Ammonios aus Alexandria (um 150 n. Chr.); Themistios aus Paphlagonien u. a. — Auszüge aus den verschiedenen Commentatoren in: Scholia in Aristot. coll. C. A. Brandis, Berol. 1836.

§. 108. *Die griechische Philosophie im Römerthume.*

Es war die Stellung der Griechen in der Weltgeschichte, dass sie das erste Bewusstsein der Freiheit hatten, indem sie nämlich das Dasein des Allgemeinen im Einzelnen (cf. 21.) anerkannten. Wir haben gesehen wie dieses Bewusstsein bis zu der Gewissheit des subjectiven Geistes in seiner Einheit mit dem objectiven Geiste sich entwickelte. Indem es nun zur Bezeugung dieses neuen Bewusstseins der Freiheit kam, ging das griech. Volk über sich selbst hinaus, ging unter und trat die Verwaltung der höchsten Intressen des Geistes an ein anderes Volk, an die Römer, ab. Der Geist des Subjects macht sich geltend, indem er sich des objectiven Daseins bemächtigt; so

haben wir den Welteroberer Alexander, der noch als reife Frucht des Griechenthums erscheint. Aber eben weil sich in dem Fortschritte das Griechenthum selbst überwand, vermochte es nicht den neuen Geist der Welt zu ertragen, erlag diesem, der im Römerthume lebendig geworden war. Rom eroberte die Welt und ward selbst von seinen grossen Männern erobert; röm. Habsucht und Eigennutz sind bekannt. Alles dieses legt Zeugniss ab von dem Siege des subjectiven Geistes. Allerdings waren die Griechen, namentlich in der Philosophie, noch fortwährend die Träger der Bildung, diejenigen, welche das Selbstbewusstsein des Geistes der Zeit aussprachen; aber die Thaten dieses Geistes thaten nicht sie, sondern die Römer. Roms tiefste Bedeutung ist es das Grab Griechenlands und die Wiege der christlichen Welt zu sein. Es ist die griechische Philosophie, welche im Römerthume zu Grabe getragen wird. Eine eigene Philosophie besitzen die Römer so wenig wie eine eigene Poesie. Die Wissenschaft stieg in dieser Zeit von ihrer Würde herunter, sie hörte auf nur um ihrer selbst willen zu sein, sie ward Mittel zum Zweck. Einerseits studirte man Philosophie um die Ansprüche eines gebildeten Mannes machen zu können, und die Philosophie konnte darum nicht wie bei Platon und Aristoteles schwierige Forschung sein, sondern musste dogmatisch sein. Das Dogmatische ist leicht verständlich und man weiss wie man mit ihm daran ist, es lässt sich lernen ohne dass man die Mühe des Denkens hat. Andrerseits suchte man in der Philosophie Trost und Beruhigung in den Stürmen der Zeit, welchen Griechenland und bald auch Rom erlag; auch diese gewährt nicht eine Forschung, welche in die Unruhe des Denkens versetzt, sondern eine Lehre, die als ein festbegründetes in Eine Spitze wie ein wohlgefügter regelrechter Bau ausgehendes System sich darstellte. Es stellten sich aus diesen Gründen wesentlich 2 Fragen an jede Philosophie: 1) welches ist das Kriterium der Wahrheit, damit man in allem Entgegenkommenden das Wahre vom Falschen zu unterscheiden vermöge und 2) was ist der Zweck, das grösste Gut, damit man diesem gemäss sein Leben ein-

richten und beglückt durch den Besitz desselben alle Glücksfälle ungestört ertragen könne. Schon die Sokratiker nahmen eine ähnliche Richtung und die späteren philosophischen Schulen schlossen sich an jene an (cf. §. 93.) und zeichneten sich nur durch grössere Ausbildnng und systematische Durchbildung aus. Die dogmatische wie die skeptische Philosophie dieser Zeit hat in der Erkenntniss keinen Fortschritt gethan, bildet aber mit ihrem formellen Streben den Uebergang zur christlichen Philosophie. Indem nach einem Kriterium gefragt wird, fordert man ein abstract Allgemeines (das an allem Wahren ist, aber nicht das im Besondern concrete Allgemeine), welches wie schon von Aristoteles erkannt worden war, keine Wahrheit hat; und so ist denn diese ganze dogmatische Philosophie in der Abstraction, d. h. in der Unwahrheit, welche der Skepticismus aufzeigt [1]).

1) Cf. Hegel Werke Bd. 15. S. 4 f.: *Der Charakter der römischen Welt ist die abstracte Allgemeinheit gewesen, die als Macht diese kalte Herrschaft ist, in der alle besondern Individualitäten, individuellen Volksgeister aufgehoben worden sind, alle Schönheit zerstört ist. Wir sehen Leblosigkeit; die römische Cultur ist selbst diess, ohne lebendige Innerlichkeit sich zum Bewusstsein zu bringen. Die Römermacht ist der reale Skepticismus. Die Welt in ihrer Existenz hat sich nur in zwei Theile getheilt, einer Seits die Atome, die Privatleute, und anderer Seits ein äusserliches Band derselben; und diess nur äusserliche Band ist die Herrschaft, die Gewalt als solche, und ebenso verlegt in das Eins eines Subjects, in den Kaiser. Es ist die Zeit des vollkommenen Despotismus, des Untergangs des Volkslebens, alles äussern Lebens; es ist das Zurückziehen ins Privatleben, in Privatzwecke, Intressen. So ist es die Zeit der Ausbildung des Privatrechts, des Rechts, was sich auf das Eigenthum der einzelnen Personen bezieht. Diesen Charakter der abstracten Allgemeinheit, der unmittelbar verbunden ist mit der Vereinzelung der Atomisten, sehen wir auch im Gebiet des Denkens vollendet; Beides entspricht sich ganz und gar.*

§. 109. *Zenon und die Stoiker.*

Hemingii Forelli Zeno philosophus leviter adumbratus. Exercitatio academica. Ups. 1700. 8. — Justi Lipsii Manuductio ad stoicam philosophiam. Antwerp. 1604. 4. Lugd. Bat. 1644. 12. u. in den opp. — Thom. Gatakeri diss. de disciplina stoica cum sectis aliis collata, von seiner Ausgabe des Antonin. Cantabrig. 1653. 4. — Franc. de Quevedo doctrina stoica, in ejus opp. T.III. Bruxell. 1671. 4. — Joh. Franc. Buddei introductio in philos. stoicam, vor der Wolleschen Ausg. des Antonin. Lips. 1729. 8. — Dan. Heinsii oratio de philos. stoica, in

s. Orationibus. Lugd. Bat. 1627. 8. p. 326 fg. — Diet. Tiedemann's System der stoischen Philosophie. Leipz. 1776. III. Bde. u. dessen Geist der specul. Philos. II Bd. S. 427 fg. — Joh. Alb. Fabricii Disp. de cavillationibus Stoicorum. Lips. 1692. 4.

Taconis Roorda Disp. de anticipatione cum omni, tum inprimis Dei, atque Epicureorum et Stoicorum de anticipationibus doctrina. Lugd. Bat. 1823. 4. (auch in den Annal. Acad. Lugd Bat. 1822—23.).

Justi Lipsii Physiologiae Stoicorum Libri III. Antwerp. 1610. 4. — Th. A. Suabedissen Progr. cur pauci semper fuerint physiologiae Stoicorum sectatores. Cassel. 1813. 4. — Joh. Mich. Kern Disp. Stoicorum dogmata de Deo. Gotting. 1764. 4. — Jac. Brucker de providentia Stoica in Miscellan. hist. philos. p. 147. — S. E. Schulze Commentatio de cohaerentia mundi partium earumque cum Deo conjunctione summa secundum Stoicorum disciplinam. Viteb. 1785. 4. — Mich. Henr. Reinhard progr. de Stoicor. deo. Torgav. 1737. 4.; u. Comment. de mundo optimo praesertim ex Stoicorum sententia. Torgav. 1738. 8. — Jac. Thomasii Exercitatio de Stoica mundi exustione etc. Lips. 1672. 4. — Mich. Sonntag Diss. de palingenesia Stoicorum. Jen. 1700. 4. — Chph. Meiners Commentar., quo Stoicor. sententiae de animorum post mortem statu et fatis illustrantur, im II. B. seiner verm. philos. Schriften. S. 265 flg.

Casp. Scioppii Elementa Stoicae philosophiae moralis. Mogunt. 1606. 8. — Jos. Franc. Buddei exercitatt. historico-philos. IV. de erroribus Stoicor. in philos. morali. Hal. 1695. 96. u. in s. Analect. hist. philos. p. 97 fg. — Ern. Godofr. Lilie Commentationes de Stoicorum philosophia morali. Comment. I. Alton. 1800. 8. — Joh. Neeb Verhältniss der stoischen Moral zur Religion. Mainz. 1791. 8. — Ern. Aug. Dankeg. Hoppe Diss. hist. philos. principia doctrinae de moribus stoicae et christianae. Viteb. 1790. 4. — Nicol. Frid. Biberg Commentationum Stoicarum part. I. Upsal. 1815. 4. — Anton. Kress Comment. de Stoicor. supremo ethices principio. Viteb. 1797. 4. — Joh. Jac. Dornfeld Diss. de fine hominis Stoico. Lips. 1720. 4. — Guil. Traug. Krug Progr. praemissa dissertatione, qua Zenonis et Epicuri de summo bono sententiae cum Kantiana hac de re doctrina breviter comparantur. Viteb. 1800. 4. — Ben. Bendtsen Progr. de *αὐταρκείᾳ τῆς ἀρετῆς πρὸς εὐδαιμονίαν*. Hafn. 1811. 4. — Joh. Colmar Diss. de Stoicorum et Aristotelis circa gradum necessitatis bonorum externorum ad summam beatitatem disceptatione. Norimb 1709. 4. — Joh. Barth. Niemeyer Dissert. de Stoicorum *ἀπαθείᾳ* etc. Helmst. 1679. 4. — Joh. Beenii Disputationes III. de *ἀπαθείᾳ* sapientis Stoici. Hafn. 1695. 4. — Joh. Henr. Fischer Diss. de Stoicis *ἀπαθείας* falso suspectis. Lips. 1716. 4. — Mich. Fr. Quadius Diss. hist. phil. tritum illud Stoicorum *παράδοξον περὶ τῆς ἀπαθείας* expendens. Sedini, 1720. 4. — Chph. Meiners Abhandl. über die Apathie der Stoiker, in seinen vermischten philos. Schrift. II. B. S. 130 fg. — Anton le Grand le sage Stoique, à la Haye, 1662. 12. — Erh. Reusch Diss. vir prudens Aristotelicus cum sapiente Stoico collatus. Altd. 1704. 4. — Chrp. Aug. Heumann Diss. de *αὐτοχειρίᾳ* philosophorum maxime Stoicorum. Jen. 1703. 4.

Kleanth's Gesang auf den höchsten Gott, gr. u. deutsch, nebst einer genauen Darstellung der wichtigsten Lehrsätze der stoischen Philosophie v. Herm. Heimart Cludius. Götting. 1786. 8. — Gottl. Chr. Fried. Mohnike, Kleanthes der Stoiker, I. Bd. Greifswald 1814. 8. — Joh. Fr. Herm. Schwabe Specimen theologiae comparativae exhibens *Κλεάνθους ὕμνον εἰς Δία* illustr. Jen. 1819. — G. Tr. Krug Progr. de Cleanthe divinitatis assertore ac praedicatore. Lips. 1819. 4.

Joh. Fr. Richter Diss. de Chrysippo Stoico fastuoso. Lips. 1738. 4. — Ge. Albr. Hagedorn Moralia Chrysippea e rerum naturis petita. Altd. 1685. 4. — Jo. Conr. Hagedorn Ethica Chrysippi. Norimb. 1715. 8. — Baguet Commentatio de Chrysippi vita, doctrina et reliquiis. Lovan. 1822. 4. — Chr. Petersen philosophiae Chrysippeae fundamenta in notionum dispositione posita. Alton. et Hamb. 1827. 8.

Zenon aus Kittion auf Kypros, geb. um 340 vor Chr., war wie sein Vater Kaufmann, kam aber durch philosophische Schriften angeregt, nachdem er sein Vermögen in einem Schiffbruche verloren hatte, nach Athen und bildete sich hier 20 Jahre unter den Sokratikern, dem Kyniker Krates, dem Megariker Stilpon und den Akademikern Xenokrates und Polemon zum Philosophen. Endlich trat er selbst in der *στοὰ ποικίλη* als Lehrer auf, und nach dieser wurden seine Schüler später Stoiker genannt. Durch seine Mässigkeit und Tugend erwarb er sich die Achtung und Verehrung seiner Mitbürger und tödtete sich in hohem Alter um 260 v. Chr. selbst. Er hinterliess einige Schriften [1]. Sein Nachfolger war Kleanthes von Assos in Troas (um 265), der des Nachts für Lohn Wasser schleppte, um des Tages ungestört philosophiren zu können, und endlich 81 J. alt sich selbst tödtete. Kleanthes schrieb in Versen und in Prosa [2]. Ihre grösste Ausbildung erhielt die stoische Philosophie durch den gelehrten Chrysippos aus Soloi in Kilikien, geb. um 280, einen Schüler des Kleanthes, welcher mit scharfer Dialektik die stoische Lehre gegen die Akademie vertheidigte und sehr viele Schriften hinterliess. Er starb um 210 [3].

1) Ueber das Leben des Zenon: Diog. Laert. VII, §. 1 ss. Sen. de tranqu. an. 14. Plut. de tranqu. an. 6.; de cap. ex in. util. 2. — Cic. de fin. III, 2. IV, 2 s.; Tusc. V, 12.; de nat. DD. II, 7. — Suid. s. v. — Athen. XIII, 563, e. VIII, 345, c. IX, 370, c. II, 55, f. XIII, 563, e. ib. 603, e. et a. l.

2) Ueber das Leben des Kleanthes: Diog. Laert. VII, §. 168 ss. Plut. de rect rat. aud. 18. — Als unmittelbare Schüler des Zenon werden noch genannt: Persäos aus Kittion (um 260 v. Chr.) (Cic. de nat. DD. I, 15. — Gell. N. A. II, 18 Diog. Laert. VII, §. 6. 9. 36. — Suid. s. v. *Περσαῖος* et *Ἑρμαγόρας*); Ariston von Chios, die Sirene oder der Kahlkopf genannt (Diog. Laert. VII, §. 160 ss., stiftete eine eigne Secte; Cic. de legg. I, 13. de fin. II. 13 IV, 17.; verwarf Logik und Physik und bearbeitete nur die Ethik; Sext. Emp. adv. math. VII, 12. Stob. serm. 78. Cic. acad. II, 39. 42. Sen. ep. 89. 94.; was zwischen Tugend und Laster liege sei gleichgültig; Gott sei nicht zu erkennen,

Cic. de nat. DD. I, 14. Cf. Buchneri diss. de Aristone Chio, vita et doctrina noto. Jen. 1725. 4. — Lotteri stricturae in Buchneri diss. Lips. 1725. 4. — Carpzovii diss Paradoxon stoic. Aristonis Ch. ὅμοιον εἶναι τῷ ἀγαθῷ ὑποκριτῇ τὸν σοφόν, novis obss. ill. Lips. 1742. 8.); Herillos von Karthago (Diog. Laert. VII, §. 165 ss., unterschied ein zweifaches höchstes Gut: das des Weisen — Erkenntniss, das der Menge — äussere Güter; Cic. de fin. IV, 14. 15. V, 25. — Clem. Alex. strom. II, p. 416. — Cic. de off. I, 2., in Bezug hierauf: G. T. Krug Herilli de summo bono sententia explosa, non explodenda. Symbol. ad hist. phil. partic. III. Lips. 1822. 4.). Die letzten beiden disputirten auch gegen Zenon.

3) Ueber das Leben des Chrysippos: Diog Laert. VII, §. 179 ss. — Suid. s. v. Χρύσιππος. — Plut. de stoic. rep. 2. 10. — Cic. acad. II, 24. 27. 47. de nat. DD. III, 10. Tusc. I, 5. — Senec. de benef. I, 3. — Nach ihm werden noch erwähnt: Zenon aus Tarsos (um 212); Diogenes von Babylon (s. §. 122.); Antipater von Tarsos oder Sidon (um 146); Panätios von Rhodos (um 130; cf. Mémoires sur la vie et sur les ouvrages de Panaetius par Ms. l'Abbé Sevin, in den Mém. de l'Ac. des Inscr. T. X.; deutsch in Hissmann's Magaz. Bd. IV. — C. G. Ludovici Progr. Panaetii vitam et merita in Roman. tum philos. tum jurisprud. illustr. Lips. 1733. 4. — F. G. van Lynden Disp. historico-crit. de Pan. Rhod. phil. stoic. Praes. Dan. Wyttenbach. Lugd Bat. 1802. 8.); Posidonios aus Apamea in Syrien, der Rhodier von seiner Schule in Rhodos genannt (um 103; cf. Jan. Bake Posidonii Rhod. reliquiae doctrinae, coll. atque illustr. Lugd. Bat. 1810. 8.)

§. 110. *Bewusstsein von der Philosophie.*

Die Stoiker sagten die Weisheit sei Wissenschaft von göttlichen und menschlichen Dingen, die Philosophie aber Uebung (zur Weisheit) *förderlicher Kunst. Förderlich* (ἐπιτήδειον) *aber sei die Eine und höchste Tugend; die generellsten* (γενικώταται) *Tugenden seien drei: die physische, die ethische, die logische* [1]). Die Weisheit und der Weise sind den Stoikern unerreichbare Ideale, nach denen sie nur streben [2]).

1) Plut. de plac. phil. in prooem. Cf. Sen. ep. 89. Diog. Laert. VII, §. 39. Cic. qu. ac. 1, 5. de fin. IV, 2. Zenon vergleicht die Logik dem Gerippe, die Ethik dem Fleische, die Physik der Seele, oder die erste der Schale eines Eies, die zweite dem Weissei, die dritte dem Dotter etc. Diog. Laert. VII, §. 40.

2) S. §. 113, 9.

§. 111. *Logik.*

Die Logik ist dem Philosophen nöthig zur Unterscheidung des Wahren und Falschen [1]), denn ihr Zweck ist zu lehren, welches das Kriterium der Wahrheit sei [2]).

Wahr oder falsch ist das was durch die Sprache bezeichnet wird (der Gedanke, Begriff), weder aber das Wort noch der Gegenstand; diese gelten ihnen für körperlich, jenes für unkörperlich [3]). Von den 8 Theilen der Seele ist einer der herrschende (τὸ ἡγεμονικόν) [4]), und in diesem liegen alle Vorstellungen als Abdrücke der Gegenstände. Von diesen Vorstellungen (Gesammtinhalt des Bewusstseins) sind die begriffenen (καταληπτικαὶ φαντασίαι) zugleich wahr und als wahr gewusst. Diese sind das Kriterium der Wahrheit, denn alle falschen Vorstellungen sind durch Mangel an Klarheit von jenen leicht zu unterscheiden [5]).

1) Diog. Laert. VII, §. 46.: *Nicht ohne die dialektische Philosophie* (διαλ. θεωρία) *werde der Weise unfehlbar sein im Begriff* (ἐν λόγῳ, cf. l. c. §. 49. λόγος ἐστὶ φωνὴ σημαντική, ἀπὸ διανοίας ἐκπεμπομένη, und Anm. 3.), *denn das Wahre und das Falsche werde von ihr erkannt und das Glaubwürdige, und das unbestimmt Gesagte genau entschieden, ohne sie aber vermöge man nicht zu fragen und zu antworten.* Cf. ib. §. 83. Cic. de fin. III, 21.

2) Die Frage nach dem Kriterium der Wahrheit (cf. d. Folg. u. Diog. Laert. VII, §. 41. 42.) ist charakteristisch. Der formelle Verstand will ein äusserliches Merkzeichen, daran, wie die königl. brit. Taue am rothen Faden, alles was sich von Vorstellungen darbietet, sogleich erkannt werden könne, was wahr sei. Das wäre bequem. In alter wie in neuer Zeit hat das Verstandesräsonnement zu solchem Merkmale die Klarheit gemacht, oder wie dieses auch schon von den Stoikern ausgedrückt worden, die Uebereinstimmung mit dem gesunden Menschenverstande. Wenn man sich solches Ziel setzt, so könnte man sich die Philosophie oder das philosophische Getbue von vorn herein ersparen. Plutarch περὶ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν πρὸς τοὺς Στωϊκούς sucht zu beweisen, dass die Stoiker fälschlich mit der gewöhnlichen Ansicht (dem gesunden Menschenverstande) übereinzustimmen vorgäben. Dass der Gedanke zu erkennen sei, weil auch Alles was gegenständlich ist nichts anderes als Manifestation des Gedankens, — davon ist auf diesem Standpunkte nicht die Rede. Die Verdienste der Stoiker sind empirische Bemerkungen, welche sich auf Grammatik und Rhetorik beziehen, dahin gehörige Bezeichnungen u. drgl., welche aber kein philos. Intresse haben. Cf. Diog Laert. VII, §. 40. 43 s. 62. u. v. a.

3) Sext. Emp. adv. math. VIII, 11 s.: *Die Stoiker sagten drei seien unter einander verbunden: das Bezeichnete, das Bezeichnende und der Gegenstand* (τὸ τυγχάνον). *Von diesen sei das Bezeichnende das Wort* (φωνή); *das Bezeichnete das Ding* (τὸ πρᾶγμα) *selbst, welches von jenem angegeben wird, und welches wir auffassen, indem es für unsere Denkkraft* (διάνοια) *zugleich mit existirt, die Barbaren* (d. h. Ungebildeten — oder die nicht Griechisch verstehen) *aber nicht bemerken, obschon sie das Wort hören.* (Es ist also der Begriff). *Der Gegenstand aber ist das äusserlich zu Grunde liegende. Von diesen aber seien zwei Körper, nämlich das Wort und der Gegenstand; Eins aber unkörperlich, nämlich das angezeigte und ausgesprochene Ding*

(Begriff), *welches wahr oder falsch ist. Und diess ist nicht jedes, sondern das eine ist mangelhaft, das andere in sich vollendet* (αὐτοτελές). *Das letzte nennen sie Axiom* (ἀξίωμα) *und definiren: Axiom ist, was wahr oder falsch ist.* Cf. Sext. Emp. VIII, 69. Pyrrh. hyp. II, 104. Diog. Laert. VII, 63. 64

4) Plut. de plac. phil. IV, 4: *Die Stoiker sagen, sie* (die Seele) *bestehe aus acht Theilen, aus den fünf Sinnen, sechstens aus dem Sprechvermögen, siebentens aus dem Zeugungsvermögen, achtens aus dem Herrschenden* (τὸ ἡγεμονικόν), *von welchem jene alle geleitet werden durch die eigenthümlichen Organe, gleich den Fangfüssen der Meerpolypen.* Cf. Diog. Laert. VII, 111 157. 159. — Näher die Vorstellung vom Verhalten des ἡγεμονικόν: Plut. plac. phil. IV, 11.: *Die Stoiker sagen, wenn der Mensch geboren werde, verhalte sich der herrschende Theil der Seele wie ein zum Beschreiben geeignetes Blatt; in diesen werde von den Wahrnehmungen* (ἔννοιαι) *jegliche einzeln eingeschrieben. — Von den Wahrnehmungen entstehen einige als natürliche —, andere durch unsere Kenntniss und unsern Fleiss. Diese nun werden allein Wahrnehmungen genannt, jene aber auch Annahmen* (προλήψεις). Cf. Suid. s. v. πρόληψις. Diog. Laert. VII, § 54

5) Sext. Emp. adv. math. VII, 227 ss.: *Kriterium der Wahrheit sagen die Stoiker sei die begriffene Vorstellung* (καταληπτικὴ φαντασία). *Vorstellung ist nach ihnen Abdruck* (τύπωσις) *in der Seele. Hierüber sind sie sogleich uneinig. Kleanthes nämlich verstand den Abdruck nach Vertiefung und Erhebung, wie auch durch die Siegelringe im Wachs Abdrücke entstehen. Chrysippos aber meinte diess sei absurd. Er hielt dafür, Zenon habe Abdruck für Alteration* (ἑτεροίωσις) *gesagt.* Dann könnten viele Vorstellungen zugleich stattfinden, wie auch die Luft viele Schalle zugleich fortpflanzt. Noch andere Stoiker sind auch mit des Chrysipp verbessernder Erklärung nicht zufrieden, weil es Alterationen der Seele gebe, welche nicht Vorstellungen wären, z. B. wenn man sich in den Finger verwundet. *Nicht in jedem beliebigen Theile der Seele treffe sie sich, sondern nur in der Denkkraft* (διάνοια) *und in dem Herrschenden* (τὸ ἡγεμονικόν). *Die diesen entgegentretenden Stoiker sagen, durch „Abbildung in der Seele" werde mitangedeutet: wiefern in der Seele eine Abbildung erfolgt Die volle Definition wäre: Vorstellung ist Abbildung in der Seele, wiefern in der Seele Abbildung erfolgt. Wenn wir sagen, Vorstellung sei Abbildung in der Seele, so bezeichnen wir zugleich auch den Theil der Seele in Bezug auf welchen die Abbildung geschieht, dieser ist das Leitende* (τὸ ἡγεμονικόν). *Daher ist die explicirte Definition diese: Wahrnehmung ist Alteration im Herrschenden etc.* (Cf. Diog Laert. VII, §. 45 50 Plut. de plac. ph. IV, 12.) — (242) *Von den Vorstellungen sind einige glaubwürdig* (πιθαναί), *andere unglaubwürdig, andere zugleich glaubwürdig und unglaubwürdig, andere weder glaubwürdig noch unglaubwürdig. Glaubwürdig sind nun die, welche eine milde* (nicht widerstrebende) *Bewegung in der Seele bewirken.* — (244) *Von den glaubwürdigen oder unglaubwürdigen Vorstellungen sind die einen wahr, die andern falsch, die dritten wahr und falsch, die vierten weder wahr noch falsch. Wahre sind nun, aus denen ein wahrer Satz gebildet werden kann.* (247) *Von den wahren Vorstellungen sind einige begriffen* (καταληπτικαί), *andere nicht. Nicht begriffen sind die, welche sich einem nach* (κατά) *einem Leiden ergeben.* Der Leidende trifft wohl das Wahre, weiss es aber nicht, begreift es nicht. *Begriffen ist die Vorstellung, welche der Abdruck eines Existirenden gemäss diesem selbigen Existirenden ist, wie ein solcher von einem nicht Existirenden nicht sein würde.* (253) *Die älteren*

Stoiker sagen, Kriterium der Wahrheit sei diese „begriffene Vorstellung,“ die neueren aber haben hinzugesetzt: „und die kein Hinderniss hat.“ Cf. Diog. Laert. VII, §. 45—50. Plut. de plac. phil. IV, 12. — Cic. quaest. acad. I, 11. II, 12. Gell. N. A. XIX, 1. — Cic. quaest. acad. II, 6.: *visum* (Vorstellung) *impressum effictumque ex eo, unde esset, quale esse non posset ex eo, unde non esset.* Ib. 16.: *omnium deinde inanium visorum una depulsio est, sive illa cogitatione informantur, quod fieri solere concedimus, sive in quiete, sive per vinum, sive per insaniam. Nam ab omnibus ejusdem modi visis perspicuitatem, quam mordicus tenere debemus, abesse dicemus.* — Sext. Emp. adv. math. VII, 151.: *Die Stoiker sagen, drei seien unter einander verbunden: Wissenschaft, Meinung und die in die Mitte zwischen diese geordnete Auffassung* (Begreifung, *κατάληψις*). *Von diesen sei Wissenschaft die sichere und ewige und von dem Gedanken unveränderliche Auffassung; Meinung die hinfällige und falsche Zustimmung; Auffassung aber die Zustimmung zwischen jenen, welche der begriffenen Vorstellung entspricht, welche wahr ist und nicht falsch sein kann. Wissenschaft besitzen nur die Weisen; Meinung nur die Schlechten* (*φαῦλοι*)*; Auffassung sei beiden gemeinsam, und diese sei das Kriterium der Wahrheit.* Cf. Cic. qu. ac. II, 11. Wie sie eingeständlich sich nicht zur Weisheit erhoben (s. §. 113, 9.), so mussten sie sich auch mit der *κατάληψις* statt der *ἐπιστήμη* begnügen. — Cic. qu. ac. II, 47.: *Aber ihr* (die Stoiker) *läugnet, dass jemand irgend eine Sache wisse, ausser dem Weisen. Und dieses folgerte Zenon durch einen Gestus. Wenn er nämlich die offene Hand mit ausgestreckten Fingern gezeigt hatte, sagte er: „von der Art ist die Vorstellung;“ dann nachdem er ein wenig die Finger zusammengezogen: „von der Art die Zustimmung;“ darauf nachdem er sie ganz zusammengedrückt und eine Faust gemacht, sagte er: diess sei Begreifen. Nach dieser Aehnlichkeit hat er auch der vorher nicht dagewesenen Sache den Namen κατάληψις gegeben. Wenn er aber die linke Hand herbeigeführt und jene Faust fest und heftig zusammengedrückt hatte, sagte er, diess sei Wissenschaft* (das Begreifen des Begreifens), *deren niemand als der Weise theilhaft sei. Aber wer die Weisen seien oder sein würden, pflegen nicht einmal sie selbst zu sagen.* Cf. Stob. ecl. II, p. 128. Diog. Laert. VII, §. 47. — Als Kriterium haben ältere Stoiker auch *die richtige Vernunft* (*ὀρθὸν λόγον*) angegeben. Diog. Laert. VII, §. 54. — Aus dem Mitgetheilten geht hervor, dass die wahren Vorstellungen dieselben sind, welche Zustimmung haben (das Begreifen kommt erst dazu, denn nicht alle wahren Vorstellungen sind begriffene), und es wird mithin das Gegenständliche, das Empfundene erst durch die Beziehung auf den Gedanken wahr. Daher sagt Sext. Emp. VIII, §. 10.: *Die Stoiker sagen, von dem Empfundenen und von dem Gedachten sei Einiges wahres; nicht aber geradezu* (schlechthin) *das Empfundene, sondern durch die Beziehung auf das ihm entsprechende Gedachte.* Cf. ib. XI, 183.

Kategorien unterschieden die Stoiker nach Simpl. cat. f. 16, a. vier: das Zugrundeliegende (*ὑποκείμενον*), das Qualitative (*ποιόν*), das sich irgend wie Verhaltende (*πῶς ἔχοντα*) und das sich zu etwas irgend wie Verhaltende (*πρός τί πως ἔχοντα*). Cf. ib. f. 42, b. 44, b. 98, b.

§. 112. *Physik.*

Alle Ursache ist Körper[1]; *Körper sowohl das Bewegende als das Bewegte*[2]. *Es schienen ihnen aber zwei*

Prinzipe von Allem zu sein, *das Active* (ποιοῦν) *und das Passive* (πάσχον). *Das Passive nun schien ihnen die reine Wesenheit, die Materie*; *das Active die in jener, Vernunft, der Gott*[3]), welcher von der Materie untrennbar ist[4]). *Die Wesenheit Gottes ist die ganze Welt und der Himmel*[5]); die Materie von Gott aus ihm selbst erzeugt[6]), ist nur *nach Voraussetzung, nur durch den Gedanken* (eine Abstraction)[7]). Alles was wirklich ist (daher auch die Welt), muss, weil es Körper, begrenzt sein[8]). Das Leere ist nicht in, sondern ausser der Welt[9]). In den Vorstellungen von der Weltbildung schlossen sich die Stoiker an die Lehre des Herakleit an[10]). Die aus 8 Theilen bestehende, vom ἡγεμονικόν beherrschte, menschliche Seele[11]) hielten sie für körperlich (Feuer) und Theil der Weltseele[12]).

1) Stob. ecl. I, p. 336. Cf. ib. p. 338. Plut. de plac. phil. IV, 60. Cic. qu. ac. I, 11. Diog. Laert. VII, §. 56. — Willkührliche Vorstellungen können nur durch willkührliche Worte (mit beliebiger Bedeutung) ausgedrückt werden; daher kommen jetzt die gemachten Kunstworte auf. Körper sind den Stoikern auch Seele (Diog. Laert. VII, §. 156.), Tugend, Laster, Gedanken, Tag, Nacht, Eigenschaften u. s. w. (Plut. adv. stoic. 45. de stoic. rep. 43. Sen. ep. 106. 117.), und sie meinen daher, dass die Körper einander durchdringen könnten, so dass verschiedne zugleich in demselben Raume (Stob. ecl. I, p. 376. Plut. adv. stoic. 37. 45. Alex. Aphrod. de mixt. p. 141.).

2) Plut. de plac. phil. IV, 20.

3) Diog. Laert. VII, §. 134. Cf. Plut. de plac. phil I, 3. Sext. Emp. adv. math. IX, 11. Sen. ep. 89. Ueber die Materie insonderheit Simpl. cat. f. 12, b. Diog. Laert. VII, §. 150. Stob. ecl. I, p. 324.

4) Syrian. in Arist. met. ap. Petersen philos. Chrys. fund. p. 50. — Sie statuirten ihrer Ansicht gemäss keinen Zufall. Plut. de plac. phil. I, 29.

5) Diog. Laert. VII, §. 148. — Die Stoiker haben Beweise fürs Dasein Gottes versucht; cf. Cic. de nat. DD. II, 2. 5—8. Sext. Emp. adv. math. IX, 88. 101. 111 s. Ueber Gott, als Körper, lebendiges unsterbliches Wesen, die Welt regierende, die Materie durchdringende Vernunft, Vorsehung, weltbewegende Kraft, Verhängniss (εἱμαρμένη) und Nothwendigkeit, die Natur durchdringenden Athem, künstlerisches (nicht natürliches) Feuer, u. s. w. Diog. Laert. VII, §. 135. 137 s. 147. Cic. de nat. DD. I, 14 s. II, 17. 65. Plut. de stoic. rep. 34. adv. stoic. 33. 36. de plac. ph. I, 6. 7. Stob. ecl. I, p. 64. 66. 176. 180. — Auch die Götter der Volksreligion liessen die Stoiker gelten; aber sie erklärten dieselben physikalisch und für entstanden und vergänglich, so dass sie bei der Weltverbrennung (s. Anm. 10.) in den ewigen Gott Zeus zu Grunde gingen. Cf. Plut. de stoic. rep. 38. de plac. ph. I, 7. Diog. Laert. VII, §. 147. Cic. de nat. DD. I, 14. 15. II, 23. 24.

6) Diog. Laert. VII, §. 137. Cf. Plut. adv. stoic. 36. de stoic. rep. 39.

7) Stob. ecl. I, p. 324.

8) Stob. ecl. I, p. 392. Das Unkörperliche dagegen ist unendlich. l. c. Cf. Stob. ecl. I, p. 322. 324. Diog. Laert. VII, §. 150.

9) Stob. ecl. I, p. 382. 390. 392. Diog. Laert. VII, §. 140. 143. Plut. de plac. phil. II, 1. adv. stoic. 30. Sext. Emp. adv. math. IX, 78.

10) Gott heisst es *verwandle sich wie in einen Saamen* (aus dem die Welt erwächst), *in Feuer, und wieder aus diesem* alles übrige, zunächst die 4 Elemente. Es ist dann von einer Weltverbrennung die Rede (Zurückgehen in Gott des von ihm Ausgegangenen) nach einem nothwendigen Verhängnisse, von vernünftigen Saamenverhältnissen (σπερματικοὶ λόγοι) u. s. w. Cf. Diog. Laert. VII, §. 136. s. 142. 144. 148. 156. Stob. ecl. I, p. 372. 390. 414. Plut. de stoic. rep. 39. 41. de plac. phil. I, 7. adv. stoic. 17. Cic. de nat. DD. II, 12. 22. 32. Ueber das Feuer namentlich Cic. de nat. DD. II, 15. Stob. ecl. I. p. 314. 372. Plut. de plac. phil. I, 6. — In der Welt suchten sie nachzuweisen, wie Alles sich auf den Menschen und dieser auf Gott als Zweck bezöge. Cf. Cic. de nat. DD. II, 14. de fin. III, 20. Porphyr. de abstin. III, 20. Stob. ecl. I, p. 444.

11) Cf. vor. §., 4. Galen. de Hipp. et Plat. plac. II, 91. Auch in der (vernünftigen) Welt gibt es ein ἡγεμονικόν: der Aether oder die Sonne. Cf. Diog. Laert. VII, §. 139. Cic. ac. qu. II, 41. de nat. DD. I, 14. 15.

12) Cf. Nemes. de nat. hom. 2. Cic. de nat. DD. III, 14. Tusc. I, 9. Diog. Laert. VII, §. 156. 157.: πνεῦμα ἔνθερμον εἶναι τὴν ψυχήν. Plut. de plac. phil. IV, 3. Nach Chrysipp werden nur die stärkern Seelen der Weisen den Tod überleben. Diog. Laert. l. c. Plut. de plac. phil. IV, 7. Arius Did. ap. Euseb. pr. ev. XV, 20.

§. 113. *Ethik.*

Der oberste ethische Grundsatz der Stoiker war *der Natur zu folgen* [1]), und da die ursprünglich göttliche Natur des Menschen [2]) in seiner Seele begründet ist [3]), so ist ihnen *das höchste Gut, nichts zu sein als Geist* [4]). *Der Tugend gemäss leben ist daher dasselbe, wie leben gemäss der Erfahrung dessen, was mit der Natur übereinstimmt; — denn unsere Naturen sind Theile der Natur des All* [5]). Die Tugend ist ihnen das Vernünftige und daher gilt ihnen die Tugend für lehrbar, und wer das Gute erkennt, der will es auch [6]). Die Lust ist ihnen nicht Zweck der Natur [7]), und die gewöhnlich sogenannten Güter des Lebens, wie Reichthum, Gesundheit, gelten ihnen nur für wählbar, wenn man zwischen ihnen und ihrem Gegentheile zu wählen hat, aber nicht für wahre Güter [8]). Da alle wahre Erkenntniss Tugend ist, so ist der Weise auch der Tugendhafte, der Gute, welcher nichts bedarf [9]).

1) Diog. Laert. VII, §. 87. — Das Naturgemässe ist das Schickliche, *τὸ καθῆκον*, *welchem im Leben zu folgen.* Stob. ecl. II, p. 158. cf. Cic. de fin. III, 6. Diog. Laert. VII, §. 107. 110. Das in sich vollendete Schickliche (das Natürliche, welches als Vernünftiges gewusst und gethan wird) ist Gutthat (*κατόρθωμα*), entgegengesetzt der Uebelthat (*ἁμάρτημα*); cf. Stob. ecl. II, p. 158. 184. 192. 220. Einiges ist immer schicklich, anderes nicht immer; cf. Diog. Laert. VII, §. 109.

2) Vergl. d. voh. §.

3) Vergl. d. vorh §. — Damit ist auch entschieden, welcher Natur man folgen solle, der allgemeinen oder der menschlichen (cf. Diog. Laert. VII, §. 89.); nämlich der menschlichen, insofern sie ein Theil der allgemeinen. Cf. Anm. 5. Man kann daher Alles thun, was nicht gegen die Natur, und sich hierin sogar die (unverbildeten) Thiere zum Muster nehmen. Plut. de stoic. rep. 22. — Die Tugend ist gut und hinreichend zur Glückseligkeit. Diog. Laert. VII, §. 102. 127. Stob. ecl. II, p. 90. *Εὐδαιμονία* ist ihnen *εὔροια βίου* (der glückliche Verlauf des Lebens). Sext. Emp. Pyrrh. hyp. III, 172. Stob. ecl. II, p. 138. Diog. Laert. VII, 88. — Cic. Tusc. disp. III, 7.: *Das Geschäft der Seele ist, die Vernunft wohl zu nützen.*

4) Cic. de fin. IV, 11.

5) Diog. Laert. VII, §. 87. Cic. de fin. III, 9. Die Natur des Menschen ist Vernunft (Cic. de fin. IV, 11.), seine richtige Verfassung (*constitutio* — *σύστασις*) ist vernünftig, d. h. es steht das *ἡγεμονικόν* in einem bestimmten Verhältnisse zum leiblichen Theile des Menschen. Cf. Sen. ep. 121. Diog. Laert. VII, §. 85. Stob. ecl. I, p. 312 s. — Auf Störungen dieses Verhältnisses werden die Affecte (*πάθη*, *perturbationes*) zurückgeführt. Cf. Cic. Tusc. disp. IV, 6. Stob. ecl. II, p. 36. Diog. Laert. VII, §. 110. Die sittliche Tugend ist den Stoikern eine *διάθεσις ὁμολογουμένη*. Diog. Laert. VII, §. 89. cf. ib. §. 127 Plut. de stoic. rep. 7. Stob ecl. II, p. 104. 110. Simpl. in cat. Ar. f. 61, a. Da die Vernunft einet, die Unvernunft trennt (cf. Diog. Laert. VII, §. 123 s. Stob. ecl. II, p. 204. Cic. de fin. III, 19. 20.), so ist ihnen das Ideal des Staates einträchtiges Zusammenleben ohne Unterschied der Völker, Gesetze. Plut. de Alex. fort. I, 6. Sie erkannten den Menschen als für das Staatsleben bestimmtes Wesen (cf. Diog. Laert. VII, §. 121. 123. Cic. de fin. III, 19. Stob. ecl. II, p. 184 s.), statuirten unter Verhältnissen aber auch sich vom Staatsleben zurückzuziehen (cf. Cic. de fin. III, 20. Diog. Laert. VII, 122.).

6) Diog. Laert. VII, §. 90 ss. 125. Cic. Tusc. IV, 24. Plut. de stoic. rep. 27. Stob. ecl. II, p. 106. Die Tugend ist (wie das Wissen) unverlierbar. Stob. ecl. II, p. 196. 218. Diog. Laert. VII, §. 120. 127. 128. Plut. adv. stoic. 7. de stoic. rep. 13. Cf. Simpl. cat. f. 102, a. Plut. de stoic. rep. 27. — Als Vernünftigkeit ist die Tugend nur Eine (Stob. ecl. II, p. 110. Diog. Laert. VII, §. 125.), aber sie tritt in 4 Hauptbeziehungen auf (*ἀρ. πρῶται*): Einsicht (*φρόνησις*), Tapferkeit (*ἀνδρία*), Mässigkeit (*σωφροσύνη*), Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*), und ebenso im Gegensatze das Laster (cf. Cic. ac. qu. I, 10. de fin. III, 21. IV, 20. 27 s. Diog. Laert. 92 s. Stob. ecl. II, p. 110. 116. 218. 220. Plut. de virt. mor. 2.). — Zwischen Tugend und Laster (Weisheit und Thorheit) gibt es kein Mittleres. Stob. ecl. II, p. 198. Diog. Laert. VII, §. 127.

7) Sext. Emp. adv. math. XI, 73. Plut. de stoic. rep. 15. adv. stoic. 25. Die Lust ist nur ein Nebenerzeugniss (*ἐπιγέννημα*), Diog. Laert.

VII, §. 85. 86. 103.; ein Zustand, keine Thätigkeit. Diog. Laert. VII, §. 110. Stob. ecl. II, p. 166. Cic. de fin. III, 10.

8) Stob. ecl. II, p. 144 s. p. 156. Cf. Diog. Laert. VII, §. 104. 105. Cic. de fin. III, 15. 16. Plut. de stoic. rep. 23. 30. adv. stoic. 26. Das zu Wählende ist προηγμένον.

9) Der Weise ist ein (blosses) Ideal (cf. Plut. de stoic. rep. 31. Diog. Laert. VII, §. 91. Sext. Emp. adv. math IX, 133.), er ist (weil er die rechte σύστασις hat, cf. Anm. 5.) affectlos, — die Apathie des Weisen —, glückselig, dass ihn die Geschicke des Lebens weder stören noch fördern können (cf. Stob. ecl. II, p. 166. Cic. de fin. III, 10. Diog. Laert. VII, §. 104. 110. Plut. de stoic rep. 12. 20. 30 s. adv. stoic. 20. Sen. ep. 9.); er ist frei, wahrer König, Priester u. s. w., überhaupt allein Alles mit Einsicht vollbringend (cf. Cic. ac. qu. I, 10. II, 44. Tusc. disp. IV, 16. 19. Stob. ecl. II, p. 122. 172. 204. 232. serm. VII, 21. Gell. XIX, 2 u. v. a.). Die Freiheit des stoischen Weisen ist aber die Willkühr, es gibt für ihn nichts objectiv Bestimmendes; was sonst als unsittlich gilt, ist ihm gleichgültig (cf. Sext. Emp. adv. math. XI, §. 190—194. Pyrrh. hyp. III, 201. Diog. Laert. VII, §. 121. 129. Stob. ecl. II, p. 118. 238 u. v. a.). Bekannt ist es, dass die Stoiker unter Umständen auch den Selbstmord (αὐτοχειρία) billigten (cf. Diog. Laert. VII, §. 130. 176. Stob. ecl. II, p. 226. Cic. de fin. III, 18.).

§. 114. *Spätere Stoiker.*

G. P. Hollenberg de praecipuis Stoicae phil. doctoribus et patronis apud Rom. Lips. 1793. 4. — C. Ph. Conz Abhandlungen für die Geschichte u. das Eigenthümliche der spätern stoischen Philos., nebst einem Versuche über christl. kant. u. stoische Moral. Tüb. 1794. 8. — J. A. L. Wegscheider Ethices stoicorum recent. fund. ex ipsorum scriptis eruta cum principiis eth., quae critica rat. pract. sec. Kantium exhibet, comp. Hamb. 1797. 8.

Senecae opera ed. Ruhkopf. Lips. 1797. sq. VI Voll. 8. — Essai sur la vie de Seneque le philosophe, sur ses écrits et sur les regnes de Claude et de Neron, avec des notes (p. Mr. Diderot). Par. 1778. 12. (auch in der franz. Uebers. des Seneca von La Grange). — Fel. Nüscheler L. A. Seneca, der Sittenlehrer, nach dem Charakter seines Lebens und seiner Schriften. Zürich 1785. 8. I. Bd. — Karl Phil. Conz über Seneca's Leben und Charakter, bei seiner Uebersetzung der Trostschriften an Helvia und Marcia. Tübing. 1792. 8. — Jo. Jac. Czolbe Vindiciae Senecae. Jen. 1791. 4. — Jo. Andr. Schmidii Disp. de Seneca ejusque theologia. Jen. 1668. 4. — Jo. Ph. Apini Disp. de religione Senecae. Viteb. 1692. 4. — Justi Siberi Seneca divinis oraculis quodammodo consonans. Dresd. 1675. 12. — Fried. Chr. Gelpke Tractatiuncula de familiaritate, quae Paulo Apostolo cum Seneca philosopho intercessisse traditur, verisimillima. Lips. 1813. 4. — Chr. Ferd. Schulze Prolegomena ad Senecae librum de vita beata. Lips. 1797. 4. — L. An. Seneca, herausgeg. von Joh. Ge. Carl Klotzsch. Wittenb. 1799—1802. II Bde. 8. — Henr. Aug. Schiek Diss. de causis, quibus Zeno et Seneca in philosophia discrepent Marb. 1822. 4. — Ern. Jul. Maur. Werner de Senecae philosophia. Berol. 1825. 8.

Epicteti Enchiridion und Arriani Diss. Epicteteae; besonders in Joh. Schweighäusers Ausgabe (Epicteteae philosophiae monumenta etc. Lips. 1799—1800. V Tomi 8.). Uebers. des Enchiridion von Link (Nürnb. 1783.) und Thiele (Erf. 1790). — Arrian's Unterredungen Epiktets

mit seinen Schülern, übersetzt und mit histor. philosoph. Anmerkungen und einer kurzen Darstellung der Epiktetischen Philosophie begleitet von Jo. Math. Schulz. Altona 1801—1803. II Bde. gr. 8. — Giles Boileau Vie d'Epictete et sa philosophie. 2 Ed. revûe et augmentée. Par. 1667. 12. — Mich. Rossal Disquisitio de Epicteto, qua probatur, eum non fuisse Christianum. Groning. 1708. 8. — Joh. Dav. Schwendneri Idea philosophiae Epicteticae ex enchiridio delineata. Lips. 1681. 4. — Chph. Aug. Heumanni Diss. de philosophia Epicteti. Jen. 1703. 4. — Lud. Chr. Crellii Diss. II. τὰ τοῦ Ἐπικτήτου ὑπέρσοφα καὶ ἄσοφα in doctrina de deo et officiis erga se ipsum. Lips. 1711—1716. 4. — Joh. Erdm. Waltheri Diss. super vita regenda secundum Epictetum. Lips. 1747. 4. — H. Kunhardt über die Hauptmomente der stoischen Sittenlehre nach Epiktet's Handbuche, in dem neuen Museum der Philosophie und Literatur, herausgegeben von Bouterweck. I Bd. 2 St. und II Bd. 1 St. — Joh. Franc. Beyer über Epiktet und sein Handbuch der stoischen Moral. Marb. 1795. 8.

Antonini Commentarii ad se ipsum (τῶν εἰς ἑαυτὸν βιβλία δώδεκα) ed. Gataker; Wolle; Morus; Joh. Matth. Schulz. Slesv. 1802. sq. 8., welcher sie auch deutsch übersetzt hat, mit Anmerk. und einem Versuche über Antonins philos. Grundsätze. Schleswig 1799. 8. — Chph. Meiners de M. Aurelii Antonini ingenio, moribus et scriptis, in Comm. Soc. Gotting. 1783—84. T. VI. — C. F. Walchii Comm. de religione M. Aur. Antonini in numina celebrata, in Actis Soc. lat. Jen. p. 209. — J. Dav. Koeleri diss. de philos. M. Aur. Antonini in theoria et praxi. Altd. 1717. 4. — J. Fr. Buddei Indroductio ad philos. stoic. ad mentem M. Antonini, vor der Wolleschen Ausg. des Antonin. Leipz. 1729. 8. — J. W. Reche Versuch einer erläuternden Darstellung stoischer Philosopheme nach dem Sinne des Antonin, in dess. Uebers. des Ant. Frankf. a. M. 1797. 8. — Nic. Bachius de M. Aurelio imp. philosophante ex ipsius comm. Scriptio philolog. etc. Lips. 1826. 8. — (Louis Magdeleine Ripault) Marc Aurel ou histoire philos. de l'Emp. Marc — Antonin. T. I IV. Par. 1820. 4.

Die stoische Philosophie sagte besonders denjenigen Römern zu, welche durch strengere Sittlichkeit das herannahende Verderben Roms abzuhalten suchten und in den Wirrnissen der Zeit einen des Mannes würdigen Trost von der Philosophie verlangten [1]). Den grössten Ruhm als Philosophen erlangten der um 3 n. Chr. zu Corduba in Hispanien geborne und 65 n. Chr. von seinem verdorbenen Schüler Nero getödtete Seneca [2]), welcher den Zweck der Philosophie fürs Leben hervorhob und daher besondere Sorgfalt auf die Ethik wendete; ferner Epictetos [3]) von Hierapolis in Phrygien im 1. und 2. Jahrh. nach Christus, der anfangs Sklave, nachher Lehrer der Philosophie in Rom und endlich in Nikopolis in Epeiros war, und ebenfalls die praktische Seite der stoisch. Philosophie vorzugsweise hervorhob; endlich M. A. Antoni-

nus[4]) (Marcaurel, der Philosoph genannt) geb. 119 oder 121 n. Chr., seit 161 röm. Kaiser und gest. 180 n. Chr., der nach seinem Charakter die stoischen Lehren in milderem Gewande aufstellte. Zur Förderung der speculativen Wissenschaft haben diese Männer so wenig beigetragen, wie die ihnen am nächsten stehenden späteren Kyniker [5]).

1) Die Scipionen, C. Laelius, P. Rutil. Rufus, Q. Tubero, Q. Mucius Scaevola Augur, M. Porcius Cato Uticensis, M. Brutus, welcher Caesarn mordete, werden als solche genannt, die sich der Stoa zugeneigt. Besonders die röm. Rechtsgelehrten bildeten sich durch röm. Philos. Cf. J. Henn. Boehmeri progr. de philosophia ICtorum stoica. Hal. 1701. 4. — Everh. Ottonis orat. de stoica veterum ICtorum phil. Duisb. 1714. 4. — J. Sam. Heringii diss. de stoica veterum Romanorum jurisprudentia. Stett. 1719. 4. — Die angeg. 3 Schriften in: De sectis et philosophia ICtorum opuscula. Colleg. G. Slevoigt. Jen. 1724. 8. — Westphal de stoa ICtorum Rom. Rost. 1727. 4. — J. G. Schaumburg de jurisprudentia vet. ICt. stoica. Jen. 1745. 8. — Chr. Fr. G. Meister de phil. ICt. Rom. stoica in doctrina de corporibus eorumque partibus. Gott. 1756. 4. (Auch in dess. Select. opusc. Syll. I. Num. 10.). — J. A. Ortloff über den Einfluss der stoischen Philosophie auf die röm. Jurisprudenz. Erlang. 1787. 8. — G. P. Hollenberg de praecipuis stoicae philosophiae doctoribus et patronis apud Romanos. Lips. 1793. 4. — Als Stoiker sind noch zu erwähnen: Athenodoros von Tarsos der ältere (Cordylio, Freund des jüngern Cato und Aufseher der Bibliothek zu Pergamus) und der jüngere (Cananites, Lehrer des Kaiser Augustus; cf. Recherches sur la vie et les ouvrages d'Athénodore par Mr. l'Abbé Sevin, in den Mém. de l'Ac. des Inscr. T. XIII. Deutsch in Hissmann's Magazin Bd. 4. — Hoffmanni diss. de Athenodoro Tars. phil. stoico. Lips. 1732. 4.); C. Musonius Rufus aus Volsinium (cf. Musonii Rufi philos. stoici reliquiae et apophthegmata ed. J. Venh. Peerlkamp. Harl. 1822. 8. — Vier bisher ungedruckte Fragmente des stoisch. Philos. Musonius, a. d. Griech. übers., mit einer Einleit. üb. s. Leben u. s. Philosophie v. G. H. Moser, mit einer Nachschrift von Fr. Creuzer in den Studien 1810. B. VI. — Burigny Mém. sur le phil. Musonius, in den Mém. de l'Ac. des Inscr. T. XXXI., deutsch in Hissmann's Magazin Bd. IV. — Dan. Wyttenbachii diss. (resp. Niewland) de Musonio Rufo phil. stoico. Amst. 1783. 4.); Annaeus Cornutus oder Phornutus von Leptis in Africa (cf. de Martini disp. de L. Ann. Cornuto, phil. stoico. Lugd. Bat. 1825. 8. Man legt ihm die Schrift θεωρία περὶ τῆς τῶν θεῶν φύσεως bei, ed. Ald. Manutius. Ven. 1505. fol. und Gale in den opusc. myth. phys. et eth. p. 137. cf. Villoison Anecdot. gr. T. II. und de la Rochette melanges crit. et philos. T. III.); Chäremon aus Aegypten, Lehrer des Nero, gen. Ἱερογραμματεύς; Euphrates aus Alexandria, unter Hadrian; Dion aus Prusa, gen. Chrysostomos (von ihm 80 Reden ed. Reiske. 2 Bde. Leipz. 1784 u. 98. 8.; 13 Reden deutsch von Ernestine Chr. Reiske, in: Hellas. Mitau 1778. 8.); Basilides u. a. Die angeführten lebten sämmtlich im 1 und 2 Jahrh. nach Christ.

2) Seneca hat Schriften hinterlassen, in denen eine gekünstelte Sprache herrscht. (S. oben die Lit.).

3) Epictet hinterliess nichts Schriftliches, aber sein Schüler Flavius

Arrianus schrieb ein Handbuch (ἐγχειρίδιον) der Moral Epiktets und eine Sammlung der von ihm zu Nikopolis gehaltenen Vorträge (διατριβαί). (Vergl. oben die Lit.).

4) Antonin schrieb τῶν εἰς ἑαυτὸν βιβλία δώδεκα. Vgl. oben. d. Lit.

5) Kyniker aus dem 2 Jahrh. n. Chr. sind: Demonax aus Cypern, der zu Athen lehrte; Crescens von Megalopolis; Peregrinus gen. Proteus aus Parium in Mysien. (Luciani Demonax, und de morte Peregrini. Cf. Gell. N. A. VIII, 3. XII, 11.).

§. 115. *Epikuros und die Epikureer.*

Epicuri physica et meteorologica duabus epistolis ejusdem comprehensa ed. Joh. Glob. Schneider. Lips. 1813. 8. — Epicuri fragmenta libror. II. et XI. de natura etc. restituta lat. versa et Commentariis illustrata e Rosinio ed. Orellius. Lips. 1818. 8. — Petri Gassendi Animadversiones in Diog. Laert. de vita et philosophia Epicuri. Lugd. Bat. 1649. fol. — Ejusd. de vita, moribus et doctrina Epicuri. LL. VIII. Lugd. 1647. 4. Hag. Com. 1656. 4. — Sam. de Sorbiere lettres de la vie, des moeurs et de la reputation d'Epicure avec les reponses à ses erreurs, in dessen lettres et discours. Par. 1660. 4. — Jacques Rondel la vie d'Epicure. Par. 1679. 8. Latein. Uebers. Amst. 1693. 12. — Versuch einer Apologie des Epikur, von einem Antibatteusianer (Joh. Gottfr. Bremer). Berl. 1776. 8. — Fr. Ant. Zimmermann Vita et doctrina Epic. dissert. inaugurali examinata. Heidelb. 1785. 4. — Heinr. Ehrenfr. Warnekros Apologie u. Leben d. Epikur. Greifsw. 1795. 8. — Nic. Hill de philosophia Epicurea, Democritea et Theophrastea. Genev. 1699 8. — Petr. Gassendi Syntagma philosophiae Epicuri. Hag. Com. 1655 1659. 4. u. in den opp.

Joh. Mich. Kern Diss. Epicuri prolepsis s. anticipationes sensibus demum administris haustae, non vero menti innatae, in locum Cic. de nat. D. I, 16. Gott. 1756. 4. — Taconis Roorda Disp. de anticipatione cum omni, tum inprimis Dei, atq. Epicureorum et Stoic. de anticipationibus doctrina. Lugd. Bat. 1823. 4. (auch in den Annal. Acad. Lugd. Bat. 1822—23.).

La morale d'Epicure, avec des reflexions par Mr. Baron des Coutures. Par. 1685., vermehrt von Rondel. Haag 1686. 12. — La morale d'Epicure tirée de ses propres écrits par Mr. l'Abbé Batteux. Par. 1758. 8. Deutsch (v. Joh. Gottfr. Bremer). Mietau 1774. Halberst. 1792. 8. — Magn. Omeisii Diss. Epicurus ab infami dogmate, quod summum bonum consistat in obscoena corporis voluptate, defensus. Altd. 1679. 4. — Versuch über die Einseitigkeit des stoischen u. epikureischen Systems in der Erklärung vom Ursprunge des Vergnügens (v. E. Platner), in der neuen Bibliothek der schönen Wissenschaften. 19. B.

Gualt. Charleton Physiologia Epicureo-Gassendo-Charletoniana etc. Lond. 1654. fol. — Gottfr. Ploucquet Diss. de cosmogonia Epicuri. Tub. 1755. 4. — Restaurant l'accord des sentimens d'Aristote et d'Epicure sur la physiologie. Lugd. Bat. 1682. 12.

Jo. Fausti Diss. de deo Epicuri. Argent. 1685. 4. — Jo. Conr. Schwarz judicium de recondita theologia Epicuri. Comment. I. II. Cob. 1718. 4. — Jo. Henr. Kronmayer Diss. de Epicuro, creationis et providentiae divinae assertore. Jen. 1713. 4. — Joh. Achat. Fel. Bielke Diss. qua sistitur Epicurus atheus contra Gassendum, Rondellum et Baelium. Jen. 1741. 4. — Chph. Meiners Abh. über Epikurus Charakter u. dessen Widersprüche in der Lehre v. Gott, in s. vermischt. Schriften. II. B. S. 45 flg.

Epikuros aus dem atheniensischen Demos Gargettos, geb. 342 v. Chr. (Ol. 109, 3.), wurde zu Samos erzogen und kam 17 J. alt nach Athen, von wo er sich nach Kolophon, dann nach Mitylene und endlich nach Lampsakos begab. Schon in den letztgenannten Orten lehrte er, welches er jedoch 34 J. alt in Athen mit grösserem Glücke fortsetzte. Er kaufte einen Garten und lebte mit seinen Schülern in einer engen Verbindung [1]). Aller Ueberfluss wurde vermieden und Gütergemeinschaft nur darum nicht eingeführt, weil diese schon ein Misstrauen vorausgesetzt haben würde [2]). Geliebt und geehrt von seinen Freunden starb Epikuros im 71 Jahre (Ol. 127, 2.) [3]). Von seinen vielen Schriften sind nur wenige Fragmente erhalten [4]). Seine Schule erhielt sich lange, ohne zur Fortbildung der Philosophie weiter beizutragen [5]).

1) Vergl. Diog. Laert. X, §. 1 ss. Suid. s. v. Ἐπίκουρος. Sein Vater soll (schon Ol. 107, 1. ?) nach Samos mit einer Kolonie von Athen gegangen sein. Strab. XIV, p. 589. Cic. de nat. DD. 1, 26. In seiner Jugend soll er keine ausgezeichnete Erziehung erhalten haben (cf. Cic. de fin. 1, 7. Sext. Emp. adv math. 1, 1.). Obschon er sich selbst einen ἀυτοδίδακτος nannte (cf. Diog. Laert. X, §. 12. Cic. de nat. DD. 1, 26. Sext. Emp. adv. math. I, 3. Plut. non posse suav. viv. s. Ep. 18.) werden ihm doch verschiedene Lehrer zugeschrieben (cf. Gassendi de vita etc.). Am nächsten steht er dem Demokrit (cf. Plut. adv. Colot. 3. und d. Folg.). — Vergl. noch: Plin. hist. nat. XIX, 4. Sext. Emp. adv. math. X, 18 s. Clem. Alex. strom. V, p. 575. Cic. de fin. II, 31. Sen. ep. 21.

2) Diog. Laert. X, §. 10. Plut. v. Demetr. 34. Cic. de fin. I, 20.

3) Diog. Laert. X, §. 2. 15 Cic. de fato 9.

4) Cf. Diog. Laert. X, §. 7 s. Athen. VIII, 50. p. 354. Plut. adv. Colot. 26. Sext. Emp. adv. math. 1, 3 s. Cic. de nat. DD I, 33 Er fasste seine Lehre in κύριαι δόξαι (Hauptsätze), welche Diog. Laert. so wie 3 Briefe erhalten. Fragmente aus seiner Physik sind in Herculanum aufgefunden worden (vergl. oben Lit.).

5) Die Schüler des Epikuros hingen streng an der Lehre des Meisters (cf. Numen. ap. Euseb. pr. ev. XIV, 5. — Sen. ep. 33. Cic de fin. II, 6. Diog. Laert. X, §. 12. 35. 83. 85.). Als Schüler des Epikuros werden hervorgehoben: die Lampsakeer Metrodoros, dessen Bruder Timokrates, Colotes (gegen den Plutarch schrieb), Polyaenos, Leonteus u. seine Gattin Themista, Metrodoros von Stratonikea, welcher Akademiker wurde, die Hetaire Leontion aus Athen. Als sein Nachfolger wird Hermachos von Mitylene genannt. Spätere sind Polystratos, Dionysios, Basilides, Apollodoros, Zenon von Sidon, Diogenes von Tarsos, Diogenes von Seleukia u. s. w. — Viele gingen zu Epikur über, keiner von ihm ab. Darüber bemerkte Karneades richtig: *Ein Mann könne wohl ein Kastrat, aber kein Kastrat wieder ein Mann werden.* Diog. Laert. IV, §. 43.

§. 116. *Bewusstsein von der Philosophie.*

Die Philosophie nannte Epikur eine Thätigkeit, welche durch Schlüsse und Untersuchungen ein glückseliges Leben bereite [1]; so dass ihm dieselbe nur Mittel zum Zwecke war. Daher verachtete er die nutzlosen Wissenschaften, und selbst die Logik, welche er Kanonik nannte, ist ihm nur Mittel zum Zwecke, die Kriterien der Wahrheit angebend, und die Physik nur um der Ethik willen, welche zum Zwecke hat anzugeben, was Glückseligkeit sei und wie sie zu erreichen [2].

1) Sext. Emp. adv. math. XI, 169.

2) Cf. Sext. Emp. adv. math. I, 1. Diog. Laert. X, §. 31. Cic. de fin. I, 7. Ueber die Eintheilung in Kanonik, Physik und Ethik Diog. Laert. X, §. 29. 30. Cf. Sext. Emp. adv. math. VII, 14. 15. 22. Sen. ep. 89. — Diog. Laert. X, §. 80—82. 142. 143. Vergl. d. Folg.

§. 117. *Kanonik.*

Kriterien der Wahrheit sind a) die Sinneswahrnehmungen, b) die Vorstellungen und c) die Affecte [1]. *Jegliche Empfindung ist ohne Grund* (ἄλογος, man kann sich keine Rechenschaft über sie geben) *und keiner Erinnerung* (μνήμη) *fähig; denn weder wird sie von sich selbst bewegt, noch kann sie von einem Anderen bewegt etwas zusetzen oder wegnehmen. Auch gibt es nichts, welches sie widerlegen könnte* (kein Kriterium für sie); *denn weder kann die gleichartige Sinneswahrnehmung die gleichartige widerlegen wegen der gleichen Geltung beider, noch die ungleichartige die ungleichartige, denn diese beurtheilen nicht Dasselbe; noch die verschiedene die verschiedene, denn wir merken auf alle; noch endlich der Begriff, denn jeglicher Begriff entspringt aus den Sinneswahrnehmungen* [2]. *Vorstellung* (πρόληψις) *nennen sie gleichsam ein Begreifen, oder eine richtige Meinung oder Verständniss oder einwohnende allgemeine Erkenntniss, d. h. eine Erinnerung des oft äusserlich Erscheinenden* [3]. Die Erinnerung ist niedergelegt im Wort, und man muss sich daher bei jeder Untersuchung an die ursprüngliche Bedeutung der Worte

halten[4]). Die Vorstellungen sind wie die Sinneswahrnehmungen wahr; wahr oder falsch kann nur die Meinung (δόξα) oder Annahme (ὑπόληψις) sein, welche der Sinneswahrnehmung sich anschliesst; *wenn sie nämlich bezeugt wird oder nicht widerlegt wird, ist sie wahr; wenn sie aber nicht bezeugt wird oder widerlegt wird, ist sie falsch*[5]). *Affecte* (πάθη) *geben sie zwei an: Lust* (ἡδονή) *und Schmerz* (ἀλγηδών), *deren jegliches lebende Wesen theilhaft sei, und von denen jene gemäss* (οἰκεῖον), *dieser fremdartig sei, wonach entschieden wird, was zu wählen sei und was zu fliehen*[6]).

1) Diog. Laert. X, §. 31.

2) Diog. Laert. X, §. 31. Cf. ib. §. 146. Sext. Emp. adv. math. VIII, 9. *Wahr ist, was sich so verhält, wie gesagt wird, dass es sich verhalte; falsch, was sich nicht so verhält, wie gesagt wird, dass es sich verhalte.* — Alle Sinneswahrnehmungen sind wahr, auch die der Wahnsinnigen, der Träumenden, Diog. Laert. X, §. 32. cf. Sext. Emp. VII, 203. s. VIII, 63 s., nur die Meinung, was das Empfundene sei, kann falsch sein (s. d. Folg.). Das Empfundene (subjectiv) ist nicht der Gegenstand selbst, aber wohl ein Aehnliches. Cf. Diog. Laert. X, §. 46. 49. u. a. Sext. Emp. VIII, 63 s.

3) Diog. Laert. X, §. 33. Das ganze Gebiet des Allgemeinen (Denkens) geht dem Epikur auf die durch die Sinneswahrnehmungen vermittelten Vorstellungen hinaus, daher man nicht irgend eine Untersuchung anstellen kann ohne πρόληψις (Sext. Emp. adv. math. I, 27. XI, 21. Diog. Laert. X, §. 33.). Aus dem Erschienenen wird auf das Unbekannte geschlossen, so dass das ganze Geschäft des Denkens auf Zufall, Analogie, Aehnlichkeit, Zusammensetzung beruht (Diog. Laert. X, §. 32. 38. 104.).

4) Diog. Laert. X, §. 33. *Durch jeglichen Namen wird das zuerst Untergelegte* (Sinn, Bedeutung) *offenbart* (ἐναργές ἐστι); *und nicht suchten wir das Gesuchte, wenn wir es nicht früher erkannt hätten*; — *auch benennten wir nichts, wenn wir nicht früher das Bild* (τύπος) *desselben der Vorstellung nach erfahren hätten.* Cf. ib. 31. 37 s. Cic. de fin. I, 7. Sext. Emp. adv. math. VII, 267.

5) Diog. Laert. X, §. 33. 34. 50. 51. Sext. Emp. adv. math. VII, 210., weicht ab. — Cf. Plut. adv. Colot. 25. — Es ist diess die gewöhnliche Maxime der Erfahrungswissenschaften, namentlich der Naturwissenschaften. Die Hypothese ist so eine aus der πρόληψις hervorgegangene Annahme, welche der Bestätigung durch die Wahrnehmung bedarf.

6) Diog. Laert. X, §. 34. Οἰκεῖον ist das Naturgemässe, im Wesen liegende.

§. 118. *Physik.*

Nichts wird aus dem Nichtseienden. Das All war immer so, wie es jetzt ist und wird immer so sein. Das All ist Körper. Wie aber die Körper sind, dafür legt

bei allen die Sinneswahrnehmung Zeugniss ab, *nach welcher man das Unsichtbare* (nicht in die Sinne fallende) *durch Schluss bestimmen muss.* Das Leere muss sein, als Ort der Körper, darinnen sie sich bewegen. *Von den Körpern sind einige Zusammensetzungen*, *andere solche*, *aus denen die Zusammensetzungen gemacht werden. Diese sind untheilbar* (*ἄτομα*) *und unveränderlich*, der Zahl nach unendlich, in ihren Verschiedenheiten unerkennbar, keine Eigenschaften als Gestalt, Grösse und Schwere besitzend. *Die Atome bewegen sich continuirlich*, ins Unendliche, mit gleicher Geschwindigkeit, im Leeren, der Schwere gemäss senkrecht. Von dieser Richtung weichen sie ein wenig ab, stossen zusammen, und die leichtern steigen empor, die schwereren sinken herab. So und nicht durch einen ordnenden Verstand wurden die Dinge [1]). *Die Seele ist ein feintheiliger Körper*, *durch die ganze Masse* (*ἄϑροισμα*) *ausgesät*, *am ähnlichsten einem Hauche mit einer gewissen Wärmetemperatur* [2]). Die Seele ist sterblich, Tod Vernichtung, daher kein Uebel [3]). Götter sind, aber auch sie bestehen aus (den feinsten) Atomen, und haben einen Körper, wesshalb sie unsterblich und nur wegen ihrer Erhabenheit verehrungswürdig. Sie wohnen im Leeren. [4]).

1) Diog. Laert. X, §. 38—44. Lucr. de rer. nat. II, 217. 1020. Cf. Sext. Emp. adv. math. VII, 213. (vom Leeren). — Plut. de solert. an. 7. Cic. de nat. DD. I, 25. de fato 20. Lucr. II, 284. (von dem Abweichen der fallenden Atome). — Viele Stellen bei Diog. Laert. X.

2) Diog. Laert. X, §. 63—67. — Näher heisst es, die Seele sei aus den glattesten und rundesten Atomen, und zwar aus vier Arten: einem hauchartigen, von dem die Bewegung; einem luftartigen, von dem die Ruhe; einem feuerartigen, von dem die Wärme; einem namenlosen, von dem die Sinneswahrnehmung abgeleitet wird. Die Seele äussert sich verschieden in den verschiedenen Theilen des Leibes. Cf. Stob. ecl. phys. I, p. 798. Lucret. de rer. nat. III, 227 s. Die Sinneswahrnehmung wird auf feine Ausflüsse von den Gegenständen, Idole, die in uns eindringen, zurückgeführt. Cf. Epic. de nat. II. Diog. Laert. X, §. 46. 47 ss. Cic. de fin. I, 6. de nat. DD. I, 16. Lucr. IV, 46—50. 63—67. 739 u. a.

3) Diog. Laert. X, §. 125. cf. Lucr. III, 94 s.

4) Cf. Diog. Laert. X, §. 123. 124. 139. Cic. de nat. DD. I, 8. 17—27. 35 ss. de div. II, 17. Sext. Emp. hyp. Pyrrh. III, 219. adv. math. IX, 25. 43. Plut. de plac. phil. I, 17. — Die Physik des Epikur ist eine Hypothese, wie sie durch seine Kanonik (cf. §. 117, 5.) gerechtfertigt wird, und wie ähnliche Hypothesen noch jetzt unsere Naturforscher, nur mit mehr Erfahrungskenntniss, nicht mit mehr speculativer Erkenntniss machen. Epi-

kur hat die Lehre des Demokrit als Hypothese aufgefasst, ohne deren specul. Sinn zu erkennen; daher muss er zu Ausbesserungen Zuflucht nehmen, (ganz wie die Naturforscher ihren Hypothesen nachhelfen), und verschiedene Ansichten statuiren (cf. Diog. Laert. X, §. 78—80. 86—87. 93—97. 101.). In seiner Götterlehre widerspricht sich Epikur selbst, und die Vermuthung ist alt, dass er sie nur aufgestellt habe, um nicht des Frevels gegen die Götter angeklagt zu werden. Cf. Sext. Emp. adv. math. IX, 58. Cic. de nat. DD. I, 30. 44.

§. 119. *Ethik.*

Das höchste Gut ist nach Epikur das glückselige (*εὐδαίμων*) oder selige (*μακάριος*) Leben, welches die Philosophie bereiten soll, indem sie die Anweisung gibt, was zu suchen und was zu meiden sei. Alle Lust (*ἡδονή*) ist an sich gut, aller Schmerz und Aufregung der Seele übel, aber nicht immer ist die Lust dem Schmerze vorzuziehen, sondern zuweilen auch der Schmerz der Lust, denn oft gebähren Lüste Schmerzen und umgekehrt. Der Weise wird nüchtern und besonnen sein in seiner Wahl, er wird besonnen, schön und gerecht leben, um wahrhaft angenehm zu leben. Lust und Schmerz der Seele stehen höher als Lust und Schmerz des Leibes, denn die Lust der Seele umfasst Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Die Lust ist das der Menschennatur gemässe, der Schmerz das ihr widerstrebende. Die höchste und wahrste Lust ist die Ruhe der Seele. Die wahre Tugend beruht auf der klugen Einsicht, was nämlich in jedem Falle zu wählen und was zu fliehen [1]). Das Gesetz ist für den Weisen nicht ein Hinderniss, dass er nicht Unrecht thue, sondern, dass er nicht Unrecht leide, und dasselbe beruht auf einem den gemeinsamen Nutzen bezweckenden Vertrage [2]). — *Einiges steht beim Zufalle, das Andere bei uns. Besser ist es aber mit Besonnenheit* (*εὐλογίστως*) *unglücklich sein, als ohne Besonnenheit glücklich sein. In nichts gleicht einem sterblichen Wesen ein Mensch, welcher in unsterblichen Gütern lebt* [3]).

1) Diog. Laert. X, §. 128—132.: Es lehrt die Philosophie, wie Epikur sagt, *Wahl und Vermeidung zur Gesundheit des Körpers und Unerschütterlichkeit* (*ἀταραξία*) *der Seele, da dieses der Zweck des selig Lebens ist. Denn um dessenwillen thun wir Alles, auf dass wir weder Schmerz empfinden noch aufgeregt werden. Wenn wir aber diess ein-*

mal erlangt haben, so löst sich aller Sturm der Seele. — Denn dann haben wir das Bedürfniss nach Lust, wenn wir Schmerz empfinden über das Nichtvorhandensein der Lust. — Und daher sagen wir sei die Lust Anfang und Ende des selig Lebens. — Und da dieses das erste und eingeborne (σύμφυτον, so viel wie sonst οἰκεῖον) *Gut ist, desswegen wählen wir auch nicht jegliche Lust, sondern viele Lüste übergehen wir, wenn mehr Beschwerliches aus ihnen folgte; und viele Schmerzgefühle halten wir für besser als Lüste, wenn sich uns mehr Lust* (aus ihnen) *ergibt, indem wir lange Zeit den Schmerzen uns unterziehen. Also jegliche Lust ist ihrer eigenthümlichen Natur gemäss gut, aber nicht zu wählen; wie auch jeglicher Schmerz ein Uebel ist, aber nicht jeglicher immer zu fliehen. — Wenn wir daher sagen die Lust sei der Zweck* (τέλος), *so meinen wir nicht die Lüste der Wüstlinge und die im Genusse beruhenden, wie einige Unkundige und nicht Uebereinstimmende oder schlecht Auffassende meinen, sondern das weder dem Leibe nach Schmerzempfinden, noch der Seele nach Aufgeregtwerden. Denn nicht Trinkgelage und Tischgelage etc. erzeugen das angenehme Leben, sondern nüchterne Ueberlegung, welche die Ursachen erforscht jeglicher Wahl und Vermeidung, und die Meinungen austreibt, durch welche die Seelen am meisten verwirrt werden. Von diesen allen das Prinzip und das grösste Gut ist die vernünftige Einsicht* (φρόνησις); *daher ist die vernünftige Einsicht auch ehrenwerther als die Philosophie* (?), *und aus ihr gehen die übrigen Tugenden alle hervor, lehrend, dass man nicht angenehm leben könne ohne besonnen* (φρονίμως), *schön* (sittlich gut) *und gerecht zu leben, und auch nicht besonnen, schön und gerecht ohne das Angenehme; denn von Natur gehören zusammen* (συμπεφύκασι) *die Tugenden mit dem angenehm Leben und das angenehm Leben ist von jenen untrennbar.* — Vergl. hiermit noch folgende Stellen: Die Glückseligkeit ist das höchste Gut (Diog. Laert. X, §. 122. 128. Sext. Emp. adv. math. XI, 169.), und zwar ist die Lust ein Gut (Diog. Laert. X, §. 137.), weil sie natürlich, während der Schmerz widernatürlich (Diog. Laert. X, §. 34. 141.). Ein Gut ist sowohl die Sinnenlust (Diog. Laert. X, §. 6. Athen. VII, 8. p. 278.; 11. p. 280.; XII, 67. p. 546. Plut. non posse suav. v. sec. Epic. 6, fine. Cic. de fin. II, 3.; Tusc. disp. III, 18.), als auch und zwar in höherem Grade die Lust der Seele (Diog. Laert. X, §. 136. 137. cf. Anm. 3.). Durch die letztere Lehre unterschied sich Epikuros von den Kyrenaikern (l. c.), so wie dadurch, dass Epikur nicht auf die vorübergehende Lust, sondern auf die des ganzen Lebens sieht (Diog. Laert. X, §. 148.; cf. ib. §. 22. 89. 122. Athen. XII, 63. p. 544.), und dass er keinen Mittelzustand zwischen Lust und Unlust annahm (cf. §. 92.), sondern die Ruhe der Seele ist ihm die wahre Lust (cf. Diog. Laert. X, §. 87. 136. Cic. de fin. II, 11.). Die Tugend ist dem Epikur eine Lust, insofern sie Lust bereitet (Athen. XII, 67. p. 546.), beide sind innig vereint (Diog. Laert. X, §. 138. 140. cf. Cic. de fin. II, 18.), und da die Tugend vernünftige Einsicht (Diog. Laert. X, §. 144 s.), so wird der Weise eben so sehr Schlemmereien und Ausschweifungen (Stob. serm. XVII, 24. 30. 34. 37. cf. Diog. Laert. X, §. 142. Sen. de vit. b. 12. 13. ep. 33. Cic. Tusc. disp. III, 20.) als die thörichte Lust nichtiger Eitelkeit (Diog. Laert. X, §. 127. 144. 149.) verschmähen. Aus dem angegebenen Grunde hat auch der Weise die wahre Lust in seiner Gewalt, denn wenig Macht hat der Zufall, wenn auch einige (Diog. Laert. X, §. 133. 134. 142—145.).

2) Cf. Stob. serm. XLIII, 139. Diog. Laert. X, §. 150—153.

3) Diog. Laert. X, §. 133—135.

§. 120. *Spätere Epikureer.*

Unter den zahlreichen Anhängern, welche die epikureische Philosophie bei den Späteren, namentlich bei den Römern fand, ist keiner bedeutend geworden, als Titus Lucretius Carus (geb. 95 v. Chr. gest. 50 v. Chr.) durch sein Lehrgedicht „über die Natur der Dinge,“ welcher jedoch auch zur Fortbildung der Philosophie nichts beitrug [1]).

1) Die neuste Ausg. des Lehrgedichts de rerum natura von Lucretius ist von Forbiger, Leipz. 1832; eine deutsche Uebersetzung von Knebel (2 Bde. Leipz. 1821. 4. 2te verb. Ausg. 1831). Als Epikureer werden noch genannt: C. Vellejus, C. Cassius, C. Catius, L. Torquatus, Tit. Pomponius Atticus, (J. Caesar), L. Amafanius, Q. Horatius Flaccus, auch wohl C. Plinius Secundus d. A., Lukianos von Samosata (cf. J. Chr. Tiemann über Lukians Philosophie und Sprache. Zerbst, 1804. 8.), Celsus (der Feind des *Christenthums*, gegen den Origenes schrieb), Diogenes Laertius. Der letzte lebte zu Ende des 2. u. zu Anfang des 3. Jahrh. n. Chr. Ueber seinen geschichtl. Werth s. §. 26. (cf. S. 36.).

§. 121. *Resultat.*

Stoiker und Epikureer waren dogmatisch; sie sprachen ihre subjective Meinung, ihre Einfälle aus, mit der Prätension objective Gültigkeit zu haben, ohne die Mühe des Denkens sich zu geben und zu fordern. So war es ein naheliegender Fortschritt, dass eben dieses ins Bewusstsein trat. Es musste aufgezeigt werden, wie sich das subjective Denken in der angenommenen objectiven Stellung selbst widerspreche, und ausgesprochen werden, dass auf dem Standpunkte der Gegenwart von einem objectiven Wissen nicht die Rede sein könne. Diess Wissen des subjectiven Geistes von ihm selbst, im Gegensatze gegen die Stoiker und Epikureer haben die Neuakademiker ausgesprochen.

§. 122. *Die Neuakademiker. Arkesilaos.*

Foucher Histoire des Academiciens, Par. 1690. 12. u. Diss. de philosophia Academica, Par. 1692. 12. — Jo. D. Gerlach Commentatio exhibens Academicorum juniorum de probabilitate disputationes etc. Gotting. 1815. 4. — J. R. Thorbecke Responsio ad qu. philos.: quaeritur in dogmaticis oppugnandis, numquid inter Academicos et Scepticos interfuerit? quod si ita sit, quaeritur, quae fuerit discriminis causa. 1820. 4.

Arkesilaos, geb. 318 v. Chr. zu Pitane in Aeolis, ein Schüler des Theophrastos und dann des Krantor u. A., war der Stifter der zweiten oder der mittleren Akademie [1]). Er wollte die echte Lehre des Platon wieder herstellen, und bediente sich platon. Dialektik um die Meinungen der Späteren, namentlich der Stoiker, in ihrer Nichtigkeit aufzuzeigen. Er lehrte in der Akademie zu Athen und starb 244 v. Chr. Er hat keine Schriften hinterlassen und trat, nach dem was uns von seiner Lehre überliefert worden, als Skeptiker gegen die dogmatische Philosophie auf, obgleich er den gereifteren unter seinen Schülern selbst die platon. Lehre vorgetragen haben soll [2]). Sein Hauptsatz war: der Weise müsse von Allem abstehen (*ἐπέχειν*), d. h. seinen Beifall zurückhalten. Durch diesen Satz wurde ausgedrückt, dass die Erkenntniss (platonisch) über das abstract (das unveränderliche) Allgemeine nicht hinaus könne, daher in Bezug auf alles Concrete ein Urtheil unmöglich sei. So fasste Arkesilaos den Platon allerdings auf, aber selbst seiner Zeit gemäss nur im abstracten Denken [3]). Er hatte mehre Nachfolger [4]).

1) Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 220. *Einige sagen, dass die akademische Philosophie dieselbe ist, wie die Skepsis. Akademien aber sind entstanden, wie sie sagen, mehr als drei; und zwar die erste die älteste, die der Schüler Platons, die zweite und mittlere, die von Arkesilaos, dem Zuhörer des Polemon, und die dritte und neue die von Karneades und Kleitomachos. Einige setzen zu diesen noch eine vierte von Philon und Charmidas. Einige haben überdiess auch noch von einer fünften gesprochen, die von Antiochos.* — Cf. Euseb. pr. ev. XIV, 4.

2) Ueber das Leben des Arkesilaos s. Diog. Laert. IV, §. 28 ss. Cic. ac. I, 9. II, 18. de or. III, 18. Euseb. pr. ev. XIV, 5 6. Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 234. Plut. de Alex. fort. I, 4. S. d. folg. Anm.

3) Ueber seine Lehre vergl. folg. Stellen: Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I 232—235. *Arkesilaos, den wir als Vorsteher und Anführer der mittleren Akademie genannt haben, scheint mir durchaus mit den pyrrhoneischen Lehren übereinzustimmen, so dass seine Disciplin und die unsere* (der Skeptiker) *fast dieselbe. Denn weder wird er befunden als einer der über die Existenz oder Nichtexistenz von etwas sich erklärt, noch zieht er nach Glauben oder Unglauben ein Anderes einem Anderen vor, sondern von Allem steht er ab* (ἐπέχει) *; und Zweck sei das Abstehen* (ἐποχή), *durch welches wir sagen, dass die Seelenruhe* (ἀταραξία) *in uns einziehe. Er sagt aber auch, Gutes sei das Abstehen in Bezug auf den Theil, Schlechtes* (übel) *das Zustimmen in Bezug auf den Theil.* (Dem abstracten Denken erscheint das Besondere selbst nur als Theil des Allge-

meinen; Abstehen in Bezug auf den Theil heisst also nichts anderes als Zurückhalten seines Urtheils über das Besondre, das Concrete). *Jedoch kann jemand sagen, dass wir dieses sagen in Bezug auf das, was uns erscheint und nicht schlechthin* (διαβεβαιωτικῶς); *jener aber als ob es sich so nach der Natur verhalte; so dass er sagt, das Abstehen selbst sei Gutes, Schlechtes aber das Zustimmen. Wenn man aber dem über ihn Berichteten glauben darf, so war er dem Aeussern nach ein Pyrrhoneer, der Wahrheit nach ein Dogmatiker; und da er seine Freunde durch Zweifel erprobt, ob sie durch ihre Natur zur Aufnahme der platonischen Lehren geeignet wären, soll er für einen Zweifler gehalten worden sein; und den Wohlnaturten unter den Freunden soll er die Lehre des Platon untergeschoben haben.*

Sext. Emp. adv. math. VII, 150—159. *Arkesilaos bestimmte vorläufig kein Kriterium. Was er aber auch bestimmt zu haben schien, das gab er ab als Entgegnung gegen die Stoiker. Denn diese sagten, drei seien unter einander verbunden: Wissenschaft und Meinung und zwischen diese geordnet das Begreifen* (κατάληψις). *Von diesen sei die Wissenschaft die sichere und ewige und unveränderliche* κατάληψις *durch die Vernunft, Meinung die hinfällige und falsche Zustimmung;* κατάληψις *sei die zwischen diesen, welche eine Zustimmung der begreifenden Vorstellung* (καταληπτικῆς φαντασίας). *Nach ihnen ist aber die begreifende Vorstellung wahr und von der Art, dass sie nicht falsch sein kann. Von jenen dreien, sagen sie, bestehe die Wissenschaft nur in den Weisen, die Meinung nur in den Thoren* (φαῦλοι), *die* κατάληψις *sei beiden gemeinschaftlich. Und diese stellten sie als Kriterium der Wahrheit auf. Indem dieses aber die Stoiker sagten, stellte sich Arkesilaos entgegen, indem er zeigte, dass die* κατάληψις *kein Kriterium zwischen Wissenschaft und Meinung sei. Denn diese Zustimmung, welche sie* κατάληψις oder *begreifende Vorstellung nennen, geschieht entweder im Weisen oder im Thoren. Wenn sie aber im Weisen geschieht, so ist sie Wissenschaft; wenn im Thoren, Meinung, und ausser diesen ist nichts anderes, als nur ein Name* (ein leeres Wort) *angenommen worden. Wenn jedoch die* κατάληψις *Zustimmung der begreifenden Vorstellung ist, so hat sie keine Wirklichkeit. Zuerst, weil die Zustimmung nicht durch Vorstellung geschieht, sondern durch Vernunft. Denn die Zustimmungen beziehen sich auf Axiome. Zweitens, weil keine derartige wahre Vorstellung gefunden wird, welche nicht auch falsch sein könnte, wie aus Vielem und Mannigfaltigem hervorgeht. Gibt es aber keine begreifende Vorstellung, so wird es auch keine* κατάληψις *geben. Gibt es aber keine* κατάληψις, *so wird Alles unbegreiflich sein. Ist aber Alles unbegreiflich, so wird folgen, dass auch nach den Stoikern der Weise absteht* (ἐπέχειν). *Sehen wir aber so: wenn, indem Alles unbegreiflich ist, wegen des Nichtvorhandenseins des stoischen Kriteriums, der Weise beistimmt, so wird der Weise meinen. Denn wenn nichts begreiflich ist, so wird er dem Unbegreiflichen beistimmen, wenn er zu irgend etwas beistimmt. Die Beistimmung zum Unbegreiflichen ist aber Meinung. Der Weise gehört aber nicht zu denen, welche meinen, also auch nicht zu denen, welche beistimmen. Wenn aber diess, so muss er zu nichts seine Beistimmung geben. Das nicht Beistimmen ist aber nichts anderes als das A b s t e h e n. Also wird der Weise von Allem abstehen. Aber da es nach Diesem nöthig ist, auch über die Vollführung* (διεξαγωγή) *des Lebens zu forschen, welche nicht ohne Kriterium angegeben werden kann, wovon auch die Glückseligkeit, d. h. der Zweck des Lebens, in der Ueberzeugung abhängt; so sagt Arkesilaos, dass, wer von Allem absteht, Erwählungen und Vermeidungen*

und überhaupt die Thaten nach dem was vernunftgemäss ist richtet. Wer aber nach diesem Kriterium verfährt, wird rechtthun; denn die Glückseligkeit entspringe durch Nachdenken (φρόνησις); *das Nachdenken bewegt sich in den Rechtthaten* (ἐν τοῖς κατορθώμασι). *Die Rechtthat aber sei, was gethan eine wohlvernünftige Rechtfertigung hat. Der sich nun nach dem Wohlvernünftigen hält, wird rechtthun und wird glücklich sein.*

Cic. ac. I, 12. *Daher läugnete Arkesilaos, dass etwas sei, was gewusst werden könne, und nicht einmal das, was Sokrates übrig gelassen hatte*; cf. Cic. de orat. III, 18. ac. II, 21. 24. Plut. fragm. VII, 1. de tranqu. an. 9. Stob. serm. XCV, 17. XLIII, 91.

4) Nachfolger des Arkesilaos werden genannt: Lakydes von Kyrene, Telekles und Euandros aus Phokis, Hegesinus von Pergamos. (Vergl. Diog. Laert. IV, §. 59 ss.).

§. 123. *Karneades.*

J. J. Roulez de philosophia Carneadis, in Annal. acad. Gandav. 1824—25. — Heinius Abh. von d. Weltweisen Klitomachus, in den Mém. de l'Ac. roy. des Sc. de Berl. 1748. Deutsch in Windheim' sphilos. Bibl. IV. Bd. 2 St.

Stifter der dritten Akademie war Karneades aus Kyrene (geb. um 215, gest. 130 v. Chr.), gebildet durch die Stoiker und Nachfolger des Hegesinus in der Akademie. Er kam als Gesandter nach Rom und machte durch seine dialektischen Vorträge grosses Aufsehen [1]). Er dehnte die skeptische Richtung der neuen Akademie noch weiter aus, indem er zu zeigen suchte, dass schlechthin Nichts, weder Vernunft, noch Sinneswahrnehmung, noch Vorstellung ein Kriterium der Wahrheit sei. Vorzugsweise kämpfte auch er gegen die Stoiker. Indem er für und wider denselben Gegenstand (z. B. die Gerechtigkeit) disputirte, hielt er einmal an dessen abstracter Allgemeinheit, dann an dessen besonderer Erscheinung fest. Für das praktische Leben musste indess auch Karneades ein Prinzip gelten lassen, und fand ein solches in der überzeugenden Vorstellung, welche zwar auch falsch sein könne, es jedoch in den meisten Fällen nicht sei. Er unterschied nach dem Grade der Glaubwürdigkeit drei verschiedene Arten der überzeugenden Vorstellung (Wahrscheinlichkeit) [2]). Er hinterliess keine Schriften, wohl aber wurde von seinem Schüler Kleitomachos aus Karthago (129 v. Chr.) seine Lehre aufgezeichnet [3]).

1) Ueber sein Leben etc.: Diog. Laert. IV, §. 62 ss. Cic. ac. II, 6. 12. 25. 30. 45. de or. I, 11. de rep. III, 6 s. Euseb. praep. ev. XIV, 7. 8. Cf. §. 121. 1. — Karneades wurde 156 v. Chr. mit dem Stoiker Diogenes und dem Peripatetiker Kritolaos von den Atheniensern als Gesandter nach Rom geschickt. Mit ihrer Dialektik machten diese Philosophen die röm. Jünglinge, welche sich zu ihnen drängten, in ihrem bisherigen unmittelbaren Dasein nach der Sitte der Väter irre, und die älteren strengen Römer, namentlich Cato Censorinus eiferten daher gegen die Philosophen und suchten sie sobald als möglich zu entfernen. Cf. Plut. Cato maj. 22 s. Cic. ac. II, 25. de orat. II, 37. 38. Gell. VII, 14. — Cf Levezow de Carn. Diog. et Crit. Stett. 1795. — Dan. Boethii Diss. de philosophiae nomine ap. vet Rom. inviso. Upsal. 1790. 4.

2) Ueber seine Lehre vergl. folg. Stellen: Sext. Emp. adv. math. VII, 159 — 190. *Karneades trat in Bezug auf das Kriterium nicht allein den Stoikern, sondern auch allen* (Philosophen) *vor ihm entgegen. Ihm gehört die erste und gemeinschaftlich gegen Alle gerichtete Rede an, nach welcher festgesetzt wird, dass schlechthin nichts ein Kriterium der Wahrheit sei, nicht Vernunft, nicht Sinneswahrnehmung, nicht Vorstellung, nicht irgend ein anderes von den Seienden. Denn alles dieses zusammen täuscht uns. Zweitens aber zeigt er, dass wenn es auch ein solches Kriterium gibt, so kann es nicht sein ohne Affection von der Evidenz* (nämlich nicht ohne dass die Seele von der Wahrnehmung des Gegenstandes afficirt würde). *Denn da durch die Möglichkeit der Sinneswahrnehmung das lebende Wesen von den Seelenlosen sich unterscheidet, so wird es schlechthin durch jene geschickt werden sich selbst und die Aussendinge zu fassen. Die Sinneswahrnehmung aber, welche unbewegt bleibt, und unafficirt und unverändert, ist weder Sinneswahrnehmung, noch geschickt etwas zu fassen. Wird sie aber verändert und irgend wie afficirt gemäss dem Einwirken der evidenten Dinge* (ἐναργῶν), *dann zeigt sie die Gegenstände an. Also in der Affection der Seele von der Evidenz ist das Kriterium zu suchen. Diese Affection muss aber sowohl sich selbst anzeigen, wie das auf sie Wirkende, das Erscheinende; eben welche Affection nichts anderes ist als Vorstellung. Daher muss man sagen, die Vorstellung sei eine Affection beim lebenden Wesen, welche sich selbst und das andere* (den Gegenstand) *darstellt. — Da sie aber nicht immer das sich der Wahrheit gemäss Verhaltende anzeigt, sondern oft täuscht und wie ein schlechter Abgesandter von den sie abgesendet habenden Gegenständen abweicht in ihrem Berichte, so folgt nothwendig, dass nicht jegliche Vorstellung ein Kriterium der Wahrheit abgeben könne, sondern allein die, welche auch wahr ist. Wieder nun da keine so wahr ist, dass sie nicht auch falsch sein könnte, sondern gegen jede wahr erscheinende Vorstellung eine andere genau entsprechende* (ähnliche) *falsche gefunden wird, so wird das Kriterium fallen in die Vorstellung, welche dem Wahren und Falschen gemeinschaftlich ist. Die Vorstellung, welche diesen gemeinschaftlich ist, ist aber nicht begreifend; ist sie aber nicht begreifend, so wird sie auch nicht Kriterium sein. Ist aber keine Vorstellung Kriterium, so ist es auch nicht die Vernunft. Denn von der Vorstellung wird diese abgeleitet. Und mit Recht. Denn zuerst muss ihr* (der Vernunft) *das Beurtheilte erscheinen; erscheinen aber kann nichts ohne die vernunftlose Sinneswahrnehmung. Weder also die vernunftlose Sinneswahrnehmung, noch die Vernunft ist Kriterium. — Als man den Karneades aber fragte, welches das Kriterium sei zur Anleitung des Lebens und zum Besitze der Glückseligkeit, so wurde er gezwungen auch was ihn selbst betraf hierüber etwas zu bestimmen, indem er die überzeugende*

Vorstellung (πιθανὴ φαντ.); *annahm, die zugleich überzeugende und ungestörte und die durchgegangene* (διεξωδευμένη). — *Die Vorstellung kann nach zwei Seiten betrachtet werden* (hat zwei Verhältnisse, σχέσεις): 1) *in Bezug auf das Vorgestellte*, 2) *in Bezug auf den Vorstellenden. In erster Beziehung ist sie entweder wahr oder falsch*, — *in zweiter Beziehung ist sie theils eine solche welche als wahr erscheint, theils eine solche welche nicht als wahr erscheint. Von diesen wird von den Akademikern die als wahr erscheinende Erscheinung* (ἔμφασις) *genannt, und Ueberzeugung und überzeugende Vorstellung, die aber nicht als wahr erscheinende* ἀπέμφασις *und Nichtüberzeugung und nicht überzeugende Vorstellung.* — *Von diesen Vorstellungen ist die, welche offenbar falsch und nicht als wahr erscheinet, unstatthaft und nicht Kriterium. Von der aber, welche als wahr erscheint, ist die eine dunkel — die andere eine solche, welche das als wahr Erscheinen in hohem Grade besitzt. Von diesen wieder ist die erste nicht Kriterium, wohl aber, nach dem Karneades, die zweite. Indem sie aber Kriterium ist hat sie hinlängliche Breite, und indem sie mannigfach ausgedehnt wird, verhält sie sich überzeugender und schlagender. Das Ueberzeugende wird dreifach gesagt:* 1) *das Wahre und als wahr Erscheinende*; 2) *das Falsche, als wahr aber Erscheinende*; 3) *das beiden gemeinschaftliche Wahre.* (Denn auch den falschen Vorstellungen liegt ein Wahres, ein wirklicher Gegenstand zu Grunde, welchem jedoch die Vorstellung nicht entspricht, so dass eine solche Vorstellung an beiden, am Wahren und am Falschen theilhat). Hiernach sind manche, aber nicht die meisten, überzeugenden Vorstellungen auch falsch; dennoch muss man dieselben als Kriterium brauchen, *denn nach dem was zumeist, müssen sich die Urtheile und Handlungen richten. Da aber niemals die Vorstellung eingestaltig ist, sondern nach Art einer Kette eine von der andern abhängt, so wird ein zweites Kriterium hinzukommen, die zugleich überzeugende und ungestörte* (ἀπερίσπαστος) *Vorstellung.* Wenn nichts am Gegenstande Haftendes und ihm Aeusserliches *uns von dem als wahr Erscheinen der Vorstellungen abzieht, so vertrauen wir mehr. Von der ungestörten Vorstellung ist aber glaubwürdiger und am vollendetsten als die welche das Urtheil bilde die, welche mit dem ungestört sein auch noch verbindet, dass sie durchgegangen* (διεξωδευμένη, nach den einzelnen Momenten sorgfältig geprüft) *ist.* Die letzte Art der drei Kategorien abgebenden Vorstellungen gibt das vollkommenste Kriterium. Es wird aber von der Wichtigkeit des Gegenstandes und von der Gelegenheit abhängen, welche Art der drei Kriterien man anwende. — Gegen die Stoiker cf. Diog. Laert. IV, §. 62. — (Gegen das Dasein Gottes): Cic. de nat. DD. III, 12—14. Sext. Emp. adv. math. IX, 140. — ib. 182 s. Cic. de nat. DD. III, 17. de div. I, 4. 7. 13. II, 3. 41. de fato 11. 14. Porphyr. de abstin. III, 20. p. 261. ed. Rhoer. — Cic. de fin. II, 11. III, 12. 17. V, 6—8. — (Ueber die Gerechtigkeit): Cic. de rep. III, 8—20. — Cic. acad. II, 9.: *Wer läugnete, dass etwas sei, was begriffen werde, der nehme nichts aus; so sei es nothwendig, dass selbst diess, dass nichts ausgenommen wäre, nicht auf irgend eine Weise begriffen werden könne.* — Ib. 11. 31. 32. Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 228.

3) Diog. Laert. prooem. §. 16. IV, §. 65. 67. Plut. de Alex. fort. I, 4. Cic. ac. II, 31. 32. de orat. I, 11. — Als Weg zur Beredsamkeit empfahl des Kleitomachos Schüler Charmidas (vergl. §. 122, 1.) die Philosophie. Cic. de orat. I, 18.

§. 124. *Spätere Akademiker.*

Philon von Larissa, Schüler des Kleitomachos, welcher (um 100 v. Chr.) zu Rom lehrte, wird als Stifter der vierten Akademie genannt und suchte wie es scheint die Lehre der neuen Akademie mit der echt platonischen wieder zu vereinigen [1]. Cicero soll bei ihm gehört haben [2]. Von Antiochos aus Askalon, dem Stifter der fünften Akademie (st. 69 v. Chr.) und Schüler des Philon, hiess es, er habe die Stoa in die Akademie übergeführt. Er ging darauf aus Peripatetiker, Stoiker und Akademie zu vermitteln [3]. Den Vortheil hatten diese Bemühungen, dass man auf das Studium der älteren grossen Philosophen zurückgeleitet wurde. Schon bei den folgenden Neuplatonikern, unter denen Thrasyllos von Mendes (im 1 Jahrh. n. Chr.), Theon aus Smyrna (im 2 Jahrh. n. Chr.) [4], Alkinoos [5], Albinos, Plutarchos aus Chäronea [6], Calvisius, Taurus, Luc. Apulejus [7], Maximus von Tyrus [8], Claudius Galenus [9], Favorinus aus Arelas in Gallien [10] zu nennen sind, verband man vielfach mit diesem Studium das Streben eine höhere (Offenbarungs-) Weisheit in den Schriften des Platon aufzuzeigen.

1) Cf. Cic. ac. I, 4. II, 34. Brut. 89. Tusc. qu. II, 3. — Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 235. — Stob. ecl. II, p. 38 s. — Euseb. praep. ev. XIV, 9. — Cf. §. 122, 1.

2) M. T. Cicero, geb. zu Arpinum 107 v. Chr. gest. 44 v. Chr., ein ausgezeichneter Staatsmann und Redner, aber ein schlechter Philosoph, der mit der griech. Philos. zu Athen und Rhodos bekannt geworden war, erwarb sich das Verdienst, zum Studium der Philosophie die unphilosophischen Römer anzuregen. Er verhielt sich als Eklektiker, folgte aber in speculativen Betrachtungen zumeist der neuen Akademie und ahmte in seinen philos. Schriften den Platon nach. Er spricht in ihnen wie ein gebildeter Mann, ein Gesunder-Menschenverstands-Philosoph, hat aber keine Ahnung vom wahren Wesen der Wissenschaft. Notizen zur Gesch. der Philos. sind bei ihm häufig, aber wenig brauchbar, weil er die alte griech. Philos. nicht verstanden hat. Ueber ihn die Schriften: Plutarchi vita Ciceronis. Morabin histoire de Ciceron. Par. 1745. II Voll. 4. — Jac. Facciolati vita Ciceronis literaria. Patav. 1760. 8. — Conyer Middleton's röm. Geschichte, Cicero's Zeitalter umfassend, verbunden mit dessen Lebensgeschichte, a. d. Engl. v. G. K. F. Seidel. Danz. 1791. IV. B. 8. — H. Chr. Fr. Hülsemann de indole philosophica M. Tullii Ciceronis ex ingenii ipsius et aliis rationibus aestimanda. Luneb. 1799. 4. — Gautier de Sibert examen de la philosophie de Ciceron, in den Mém. de l'Acad. des Inscr. T. XLI. XLIII. — Chph. Meiners Oratio de philosophia Ciceronis ejusq. in universam philosophiam meritis, in s. verm. philos.

Schriften. I. Bd. S. 274. — Joh. Chph. Briegleb Pr. de philosophia Ciceronis. Cob. 1784. 4. und de Cicerone cum Epicuro disputante, ebend. 1779. 4. — J. C. Waldin Oratio de philosophia Ciceronis Platonica. Jen. 1753. 4. — Math. Fremling, philosophia M. T. Ciceronis. Lund. 1795. 4. — Jo. Fried. Herbart's Abhandlung über die Philosophie des Cicero. Im Königsberg. Archiv. St. 1. — Raph. Kühner M. Tull. Ciceronis in philosophiam ejusq. partes etc. merita. Hamb. 1825. 8. — Adam Bursii Logica Ciceronis Stoica. Zamosc. 1604. 4. — Conr. Nahmmacheri Theologia Ciceronis, accedit ontologiae Ciceronis specimen. Frankenh. 1767. 8. — Dan. Wyttenbachii Diss. de philosophiae Ciceronianae loco qui est de Deo. Amst. 1783. 4. — Versuch, e. Streit zwischen Middleton u. Ernesti über den philos. Charakter der Ciceronischen Bücher von der Natur der Götter zu entscheiden. Eine Folge v. 5. Abhandl. Altona u. Leipz. 1800. 8. — Casp. Jul. Wunderlich, Cicero de anima platonizans Disp. Viteb. 1714. 4. — Ant. Bucheri Ethica Ciceroniana. Hamb. 1610. 8. — Jasonis de Nores brevis et distincta institutio in Cic. philos. de vita et moribus. Patav. 1597. — M. T. Ciceronis historia philosophiae antiquae. Ex illius scriptis ed. Fr. Gedike. Berl. 1782. 8.

3) Er war ein Freund des Cicero. — Cf. Plut. vit. Cic. 4. Cic. ac. II, 4. 35. — ib. I, 4. II, 4. 7 ss. 21 s. 34. 43. Brut. 91. de fin. II, 3. 8 ss. 21 ss. 35. Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 235.

4) Cf. Theonis Smyrnaei Platonici eorum quae in mathematicis ad Platonis lectionem utilia sunt gr. et lat. ed. Ism. Bullialdus. Par. 1644. 4.

5) Er schrieb einen Abriss der Philosophie. Cf. Alcinoi introductio ad Platonis dogmata gr. cum vers. lat. Mars. Ficini. Par. 1533. 8. u. mehrmals, auch bei Platonis Dialogi IV. ed. Fischer. 1783. 8.

6) Geb. 50 gest. um 120 n. Chr. — Plutarchi opp. omnia gr. et lat. ed. Henr. Stephan. 1572. XIII Voll.; ed. Reiske XII Voll. 8. Lips. 1774—82; ed. Hutten XIV Voll. 1791—1804. 8. Plutarchi Moralia ex recens. Xylandri. Bas. 1574. fol.; ed. Wyttenbach V Voll. 4. Oxon. 1795—1800 et XII Voll. 8. u. Lips. 1796 ss. 8.

7) Bl. um 160. — Apuleji opera, Rom. 1496. f.; Lugd. 1614. II Voll. 8. et in us. Delph. 1688. II Voll. 4. ed. Bosscha, Lugd. Bat. 1823. III Voll. 4. — Cf. Apuleji theologia exhibita a Ch. Falstero, in ejus cogitationibus philos. p. 37.

8) Maximi Tyrii Dissertationes XLI. Ed. gr. et lat. ed. Dan. Heinsius. Lugd. Bat. 1607 et 1614.; ex rec. J. Davisii recudi curavit Jo. Jac. Reiske. Lips. 1774—75. II Voll. 8.

9) Geb. 131 zu Pergamos, gest. um 200. — Galeni opp. omnia ed. Ren. Charterius. Par. 1679. XIII Voll. fol. Cf. Kurt Sprengel's Briefe über Galens philos. System, in s. Beiträgen zur Gesch. der Medicin 1. Th. S. 117 ss.

10) Cf. Im. Fr. Gregorii duae commentt. de Favorino Arel. phil. etc. Laub. 1755. 4. — Z. Forsmann diss. (Praes. Ebr. Porthan) de Favorino phil. acad. Abo, 1789. 4. — Potamon, der Alexandriner, wird als Stifter einer eklektischen Schule genannt. Cf. C. G. Gloeckner Diss. de Potamonis Alexandrini philosophia eclectica, recentiorum Platonicorum disciplinae admodum dissimili. Lips. 1745. 4.

§. 125. *Pyrrhon und die Skeptiker.*

(Vergl. d. Schriften auf S. 29 sub XIV.). J. P. De Crousaz examen du Pyrrhonisme ancien et moderne. A la Haye 1733. f. und im Auszug in Formey's Buch le triomphe de l'evidence avec un discours preliminaire de Mr. de Haller. Berl. 1756. II Voll. 8. (Deutsch: Prüfung der Secte, die an Allem zweifelt, mit Vorr. v. Hrn. von Haller. Götting. 1751. 4.). — Joh. Arrhenii Diss. de philosophia pyrrhonia. Ups. 1708. 4. — God. Ploucquet Diss. de Epocha Pyrrhonis. Tubing. 1758. 4. — Joh. Glieb. Münch Diss. de notione ac indole scepticismi, nominatim Pyrrhonismi. Altd. 1796. 4. — Jac Bruckeri Observatio de Pyrrhone a scepticismi universalis macula absolvendo, in s. Miscell. hist. philos. p. 1. — Ch. Vict. Kindervater Diss. Adumbratio quaestionis, an Pyrrhonis doctrina omnis tollatur virtus. Lips. 1789. 4. — Ricard. Brodersen de philosophia Pyrrhonis. Kiel. 1819. 4. — Jo. Rud. Thorbecke responsio ad qu. philos. etc. numquid in dogmaticis oppugnandis inter academicos et scepticos interfuerit (s. l.) 1820. 4.

Is. Fried. Langheinrich Diss. I et II. de Timonis vita, doctrina, scriptis. Lips. 1720. 1721. 4.

Aenesidemus. Fülleborns Beitr. zur Gesch. der Phil. 3. St.

Guil. Langius de veritatibus geometricis adversus Sextum Empiricum. Hafn. 1635. 4. — De primis scientiarum elementis seu theologia naturalis, methodo quasi mathematica digesta — accessit ad haec Sexti Empirici adversus mathematicos decem modorum ἐποχῆς seu dubitationis, secundum edit. Fabricii, quibus scilicet Sextus, Scepticorum coryphaeus, veritati omni in os obloqui atque totidem retia tendere haud dubitavit, succincta cum philosophica tum critica refutatio (per Jac. Thomson). Regiomont. 1728. (1734.) fol. — Gothofr. Ploucquet Diss. Examen rationum a Sexto Empirico tam ad propugnandam quam impugnandam dei existentiam collectarum. Tubing. 1768. 4.

Pyrrhon aus Elis (um 340 v. Chr.), gebildet durch die Philosophie des Demokrit und durch Sokratiker, wird als Urheber der skeptischen Richtung (ἀγωγή) genannt[1]). Diese wurde weiter ausgebildet durch Timon (um 270 v. Chr.) aus Phlius, der die Seelenruhe des Pyrrhon bewunderte und dessen Lehren in Schriften niederlegte. Er schrieb auch poëtische Werke und wird von seinen Sillen der Sillograph beigenannt[2]). Wiederhersteller des Skepticismus heisst Ainesidemos aus Knossos in Kreta[3]), und ihm folgten mehre Aerzte (Empiriker), unter denen die wichtigsten Agrippa[4]), Menodotos und Sextos, genannt Empeirikos, von welchem wir noch (wichtige) Schriften besitzen[5]).

1) Ueber Pyrrhon's Leben etc.: cf. Diog. Laert. IX, §. 61. Suid. s. v. Πύῤῥων (s. v. Σωκράτης). Er soll den Alexander nach Indien begleitet haben. Euseb. praep. ev. XIV, 18 — ib. 6. — Plut. de prof. in virt. 11. de Alex. fort. I, 10. Sext. Emp. adv. math. I, 282. Diog. Laert.

prooem. 16. — Er wird mit seinen Anhängern sonst auch zu den Sokratikern gerechnet. Cf. Cic. de orat. III, 17.

2) Ueber Timon's Leben etc.: cf. Diog. Laert. IX, §. 109 ss. Euseb. l. c. Athen. X, p. 438. Sext. Emp. adv. math. I, 53. Bruchstücke der Sillen und der Schrift περὶ αἰσθήσεων in Stephan. poes. philos., ferner in Brunckii analect. T. II et III. und bei Langheinrich diss. (s. oben die Lit.).

3) Ueber Ainesidemos Leben etc.: Diog. Laert. IX, §. 108. 116. Menag. ad Euseb. pr. ev. XIV, 18. p. 763. Sein Zeitalter ist unbestimmt, wahrscheinlich lebte er bald nach Cicero, der ihn nicht nennt.

4) Diog. Laert. IX, §. 88. Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 164.

5) Diog. Laert. IX, 116. Die Schriften des Sextos sind (vergl. oben S. 36.): a) drei Bücher Πυῤῥωνείων ὑποτυπώσεων (Pyrrhoniarum Institutionum), in denen namentlich das Wesen des Skepticismus dargelegt wird, während b) die eilf Bücher πρὸς τοὺς μαθηματικούς (adversus mathematicos) eine Bestreitung alles Dogmatismus (im Gegensatze gegen den Skepticismus) enthalten.

§. 126. *Der Skepticismus.*

Die Skepsis ist nicht Zweifel, sondern Bedenken [1]) und die skeptische Philosophie nicht eine auf gewissen Annahmen beruhende Schule, sondern ein *Vermögen* alles das, was Inhalt des Bewusstseins ist, als im Widerspruch aufzuzeigen, so dass man zu der Ueberzeugung gelangt, dass man sich jedes bestimmten entscheidenden Urtheils (Dogmatismus) enthalten (— ἐπέχειν) müsse und eben dadurch zu einer allein den Weisen charakterisirenden und die Glückseligkeit ausmachenden Unerschütterlichkeit (ἀταραξία) der Seele gelange. Das Aufzeigen des Widerspruchs geschieht nach 10 Weisen oder Wendungen (τρόποι), welche von den ältern Skeptikern herrühren (mehr gelegentliche, ungeordnete Bemerkungen sind) und nach fünf (oder sieben) Wendungen, welche von den spätern Skeptikern aufgestellt werden (geordneter sind und jene 10 untergeordnet enthalten).

1) Cf. Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 7. Die Skeptik wird auch Zetetik, Ephektik (von ἐπέχειν), Aporetik, Pyrrhoneische Philosophie genannt. — Der Unterschied (cf. §. 122, 3.) der Skeptik von der neuen Akademie wird (Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 1—3.) dahin bestimmt, dass die Akademiker περὶ ἀκαταλήπτων ἀπεφήναντο, die Skeptiker dagegen ζητοῦσι. Das ἀπόφασθαι der Akademiker ist den Skeptikern schon zu dogmatisch, denn der Skeptiker spricht auch seine eigene Meinung — sein οὐδὲν μᾶλλον (nichts ist mehr als das Andere) — selbst nur als ein Scheinen aus. Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I., 14. 197. 206. — Cf. ib. 226—233. Diog.

Laert. IX, §. 74. Gell. n. a. XI, 5. — Der alte Skepticismus ist nicht Zweifel, weil er **entschieden** ist. Die Unentschiedenheit ist der Zweifel. Derselbe ist auch wesentlich unterschieden von dem was man in neuerer Zeit Skepticismus genannt hat. Der neuere Skepticismus hält das sinnliche Sein für wahr — gegen welches der alte am schärfsten gerichtet ist.

2) Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 8. *Die Skeptik ist ein Vermögen, welches Erscheinendes und Erkanntes entgegenstellt auf irgend welche Weise, von welcher wir* (die Skeptiker) *gelangen durch die gleiche Kraft* (ἰσοσθένεια, — nämlich im Widerspruche gegen einander) *in den entgegengesetzten Dingen und Gründen, zuerst zum Abstehen* (ἐποχή — Zurückhaltung des Urtheils), *und nach diesem zur Seelenruhe* (ἀταραξία — Unerschütterlichkeit). ib. 10. ***Abstehen** ist ein Zustand des Verstandes, vermöge dessen wir etwas weder aufheben, noch setzen. **Seelenruhe** ist Ungestörtheit und Stille der Seele.* ib. 12. *Prinzip des skeptischen Verhaltens ist am meisten diess, dass jeglichem Grunde* (λόγος) *ein gleicher Grund entgegensteht.* ib. 13. *Wir sagen der Skeptiker dogmatisire nicht* — er spricht über nichts eine bestimmte Meinung aus. ib. 19. Der Skeptiker läugnet nicht die erscheinenden Gegenstände, wie man ihn missverstanden hat, sondern stellt seine Untersuchung an *über das was von dem Erscheinenden ausgesagt wird.* ib. 22. *Kriterium der skeptischen Anleitung* (ἀγωγή — Richtung, entgegengesetzt der αἵρεσις, Sekte) *ist das Erscheinende. Darüber, dass das Zugrundeliegende so oder so erscheint, wird wohl niemand in Zweifel sein, aber das wird untersucht, ob es so ist, wie es erscheint. Auf das Erscheinende also achtend gemäss der Lebenserfahrung ohne an einer Meinung festzuhalten* (ἀδοξάστως) *leben wir, da wir nicht durchaus unthätig* (ἀνενέργητοι) *sein können.* (Unthätig zu sein, schlechthin ἐπέχειν, leblos, todt zu sein, wäre hiernach das Bessere). — ib. 31. (et antec.) Zweck ist die ἀταραξία, Mittel zu derselben ἡ περὶ πάντων ἐποχή, Mittel zu dieser ἡ ἀντίθεσις τῶν πραγμάτων. ib. 36. Nach den älteren Skeptikern gibt es 10 Weisen (τρόποι — auch τόποι, λόγοι genannt), durch welche die ἐποχή herbeigeführt zu werden scheine. Diese Tropen *sind aber folgende:* ***erstens** der nach der Verschiedenheit der lebenden Wesen* (weil dieselben verschieden organisirt sind, müssen ihnen auch dieselben Gegenstände verschieden erscheinen); ***zweitens** der nach der Verschiedenheit der Menschen*; ***drittens** der nach den verschiedenen Einrichtungen der Sinneswerkzeuge*; ***viertens** der nach den Umständen* (jedes Subject urtheilt anders unter andern Umständen); ***fünftens** der nach den Stellungen, Entfernungen und Oertern* (aus verschiedenen Standpunkten erscheint Dasselbe verschieden); ***sechstens** der nach den Vermischungen* (nichts fällt unvermischt, rein in die Sinne, sondern Alles vermischt mit Anderem, durch welches es verändert wird); ***siebentens** der nach den Quantitäten und Zurichtungen der Zugrundeliegenden*; ***achtens** der nach dem Verhältnisse*; ***neuntens** der nach dem häufigen oder seltenen Antreffen*; ***zehntens** der nach den Anleitungen, Sitten, Gesetzen, Mythen und dogmatischen Annahmen* (solches widerspricht sich). ib. 38. Sextos bemerkt, dass diese 10 unter drei Tropen sich zusammenfassen lassen: 1) *der vom Urtheilenden* (dem Subjecte); 2) *der vom Beurtheilten*; 3) *der von beiden.* Die ersten vier der zehn gehören sub 1, der siebente und zehnte sub 2, und die übrigen sub 3. *Wieder aber lassen sich diese drei zurückführen auf den vom Verhältniss.* Die einzelnen dieser zehn Tropen geht Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 40—164. genauer durch. — ib. 164. *Die jüngeren Skeptiker aber überlieferten diese fünf Tropen der ἐποχή:* ***erstens** den von der*

Abweichung in der Aussage (*διαφωνία* — nämlich der Philosophen, die sich untereinander widersprächen); *zweitens der von dem Verfallen in das Unendliche* (nach Gründen suchend kommt man stets ins Unendliche, weil kein Grund ohne Grund); *drittens der von dem Verhältniss* (alle Erkenntniss ist relativ — auf welchen Tropos sich, wie gezeigt worden, die 10 ältern Tropen zurückführen lassen); *viertens der hypothetische* (wenn man andere Voraussetzungen macht, ergibt sich Anderes); *fünftens der gegenseitige* (*διάλληλος* — Eines begründet das Andere und es entsteht so der Beweis im Cirkel). Sextos betrachtet (ib. 165—178) diese fünf Tropen näher und zeigt wie auf sie alle Betrachtung und Untersuchung (*σκέψις καὶ ζήτησις*) hinauslaufe. Noch werden (178) zwei Tropen der *ἐποχή* angeführt. *Da nämlich alles Begriffene entweder aus sich selbst begriffen zu werden scheint, oder aus einem andern begriffen wird, so scheint hierdurch Rathlosigkeit über Alles eingeführt zu werden.* Dass nämlich nichts aus sich selbst begriffen werden könne wird aus der Verschiedenheit in der Aussage der Physiker (älteren Philosophen) gefolgert, während man bei der Annahme, dass Alles aus einem Anderen begriffen werde, in die Unendlichkeit verfällt. — Vergl. Euseb. pr. ev. XIV, 18. *Timon, der Schüler des Pyrrhon, sagte, der welcher glückselig sein wolle, müsse auf diese drei sehen: erstens wie beschaffen* (*ὁποῖα*) *die Dinge sind; zweitens auf welche Weise wir uns gegen sie verhalten müssen; endlich was der sich so Verhaltende gewinnt. — Die Dinge nun erschienen, sagte er, gleichermaassen ununterschieden, unbestimmt und unbeurtheilbar; daher weder unsere Sinneswahrnehmungen noch unsere Meinungen wahr oder falsch sind.* — Vergl. ausser Sext. Emp. und Diog. Laert. noch Cic. de fin. II, 13. III, 3. 4. ac. II, 42. Stob. serm. CXXI, 28. — Es ist charakteristisch, dass wie der Stoicismus vornehmlich den Juristen zusagte, ebenso der Skepticismus bei den Aerzten den meisten Beifall fand.

§. 127. *Resultat.*

Wie einentheils die ganze griechische Philosophie in den verschiedenen Richtungen der letzten Zeit zu einem todten Dogmatismus herabsank, d. h. zu Systemen von Meinungen und Ansichten, welche an die Namen der grossen Philosophen der Vergangenheit angeschlossen wurden, von den Lehren dieser aber nichts waren als die todten (geistberaubten) Ueberreste [1]); — so war auch die Skeptik gegen nichts anderes gerichtet, als gegen die subjectiven Meinungen. Diese Meinungen sind allerdings im Widerspruch und die eine hat nicht mehr Werth als die andere. Dieses haben die Skeptiker aufgezeigt. Dadurch hat es den Anschein, als ob die Philosophie sich in sich selbst vernichtete; in der That war es aber nur eine Form des Ewigen, welche gewechselt wurde. Die Form aller bisherigen Philosophie war bei aller Tiefe des Inhaltes die, Einfall des Philosophen zu sein; diese Form zeigte

sich in ihrer Unangemessenheit auf, welches das Ende der griechischen Philosophie ist.

1) Die stoische und epikureische Philosophie waren zum Theil selbst aus älteren Lehren, welche als blosse Meinungen (ohne dass ihr speculativer Gehalt erkannt wurde) aufgenommen wurden, zusammengesetzt. Im Allgemeinen wurde den Einfällen der Alten nach Belieben Beifall geschenkt; fast alle alten Philosophen wurden in dieser Weise herbeigezogen. Sogar Neu-Pythagoräer gab es und zwar zog zu dieser Lehre einentheils die praktische Richtung derselben, anderntheils das schon gefühlte Bedürfniss einer übermenschlichen Autorität, da die Meinungen der Menschen so widersprechend waren. Als Pythagoräer werden genannt: Q. Sextius (2 n. Chr.; seine Sittensprüche in Th. Gale opusc. myth. phys. etc. p. 645 s. und in Orellii opusc. graec. sentent. T. I.); Sotion aus Alexandria (15 n. Chr.); vielleicht auch Apollonios von Tyana (cf. Flav. Philostrati de vita Apollonii Tyanaei ll. VIII. in Philostr. opp. cura Olearii. Lips. 1709. f. — J. L. Mosheim Diss. de existimatione Apoll. Tyan; in ejus commentt. et oratt. var. arg. Hamb. 1751. 8. — S. Chr. Klose Diss. II. de Apoll. Tyan. philos. Pythag. etc. Viteb. 1723—24. 4. — J. C. Herzog Diss. Philosophia practica *Apoll.* Tyan. in sciagraphia. Lips. 1719. 4.); Secundus von Athen (120 n. Chr.; Secundi Athen. responsa ad interrogata Hadriani, bei Gale p. 633 s. u. Orellii opusc. etc.); Anaxilaos aus Larissa, Moderatus von Gades, Nicomachos von Gerasa (im 2. Jahrh. n. Chr.; ihm werden zugeschrieben eine Zahlenlehre: Introd. in arithmeticam gr. Par. 1538. 4., ein Handbuch der Harmonie: bei Meibom, Antiquae musicae auctores VII. Amst. 1652. 4.; Bruchstücke der *Θεολογούμενα ἀριθμητικά* in Photius Bibl. cod. 187. p. 237., mit der instit. arithm. herausgegeben von F. Ast. Lips. 1817. 8.).

Es wird gebeten nachstehende Fehler zu verbessern:

Seite 1 Zeile 7 von unten liess dann für denn.

„ 14 „ 8 „ oben „ Methode entbehren zu können für zu entbehren.

„ 14 „ 3 „ unten „ der Entwicklung für des Bewusstseins.

„ 110 „ 7 „ „ „ echten für ersten.

„ 112 „ 18 „ „ „ §. 63. für §. 62.

„ 128 „ 9 „ oben „ . 68. für §. 69.

„ 286 ist die Ueberschrift

H. Dogmatismus und Skepticismus einzuschalten.

Leipzig, gedruckt bei W. Haack.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Marbach, Gotthard Oswald,

Lehrbuch der Geschichte der Philosophie

Bd.: 1

Leipzig 1838

Ph.u. 330 n-1/2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046408-2